This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07593804 7

SFI

Bierman

Anarchismus und Kommunismus.

Sechs Volkshochschulvorträge

von

Dr. W. Ed. Biermann,
Privatdozent an der Universität Leipzig.

Motto:
„Der Weg von der Erfahrung zum Ideale ist weit, und dazwischen liegt die Phantasie mit ihren zügellosen Bestien." Schiller.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
Georg Böhme.
1906.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
370655
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
R 1906 L

Alle Rechte vorbehalten.

Meinem Schwiegervater,

dem Königl. bayr. Universitätsprofessor zu München,

Herrn Dr. jur. Karl Birkmeyer

gewidmet.

Vorwort.

Ich übergebe im Folgenden einen Zyklus von „Volkshochschulvorträgen", die ich im Februar und März dieses Jahres in der Universität Leipzig gehalten habe, der Öffentlichkeit. Es versteht sich von selbst, daß diese Vorträge sachlich nichts Neues bieten wollen, sondern vielmehr ihre Aufgabe darin erblicken, den wissenschaftlich und politisch interessierten Laien in das so ungemein schwierige Problem des „Anarchismus und Kommunismus" einzuführen.

Mit meinem Urteil, das, wie ich glaube, nirgends in verletzender oder gar unsachlicher Form gefällt ist, habe ich nicht zurückgehalten. Ich hielt es für meine wissenschaftliche Pflicht, offen Farbe zu bekennen und die anarchistischen, sowie die kommunistischen Theorien auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Ich bin mir wohl bewußt, daß meine Kritik lebhaftem Widerspruche begegnen wird. Aber vielleicht trägt sie gerade dadurch zur Klärung der Anschauungen bei.

Ich habe die Vortragsform absichtlich beibehalten, an dem Inhalt sachlich nur Unwesentliches geändert, dagegen manche Partien ausführlicher gestaltet, als es mir im Rahmen eines einstündigen Vortrages möglich war. Daß trotzdem das schwierige

Problem, das dieser Schrift zugrunde liegt, nicht annähernd auf den folgenden Blättern erschöpft wird, ist ja nur natürlich, und das muß manches Ungenügende und Unbefriedigende erklären.

Möchte das anspruchslose Büchlein eine freundliche Aufnahme finden!

Leipzig, Anfang September 1905.

Biermann.

Inhalt.

Seite

Erster Vortrag: Terminologische Einleitung. Geschichte der anarchistischen Theorie bis Godwin einschließlich 1

Zweiter Vortrag: Proudhon, Max Stirner. Der ältere deutsche idealistische Anarchismus 35

Dritter Vortrag: Die Begründung der anarchistischen Parteien. Die Propaganda der Tat und der verbrecherische Anarchismus. Die theoretische Grundlehre des Anarchismus und ihre Kritik 57

Vierter Vortrag: Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc; Owen . 95

Fünfter Vortrag: Karl Marx und die Hauptlehren des Marxismus 123

Sechster Vortrag: Die deutsche sozialdemokratische Bewegung in ihrer historischen Entwicklung 153

Erster Vortrag.

Terminologische Einleitung.
Geschichte der anarchistischen Theorie bis Godwin einschl.

Literatur:

Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Kommunismus und Sozialismus. I., Frankensteins Zeitschrift für Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I. 1893. — Dietzel, Art. „Individualismus", Handwörterbuch der Staatswissenschaften. 2. Aufl. (künftig zitiert als „Hdwtb. d. St.") IV. — Biermann, Staat und Wirtschaft. I. 1904, S 1—5. — Biermann, Die Sozialphilosophie in der neuesten Literatur, Conrads Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik (künftig zitiert als „Conrads J."), Juliheft, 1905, S. 104 u 105. — Poehlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. I. 1893, S. 610—618. — Lu. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 1897; 2. Aufl. 1904. — G. Adler, Art. „Anarchismus", Hdwtb. d. St., I. — Grünberg, Art. „Anarchismus", Wörterbuch d. Volkswirtschaft, I. — E. V. Zenker, Der Anarchismus. 1895. — G. Adler, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus. I. 1899. — Diehl, Proudhons Verhältnis zum älteren englischen Sozialismus, im II. Bd. von „Proudhon", 1899, S 269—277. — G. Adler, Der englische individualistische Radikalismus im 18. Jahrhundert und William Godwin (Einleitung zu der ersten deutschen Ausgabe von Godwins „Eigentum"). 1904.

Ich beabsichtige in einem Zyklus von sechs Vorträgen über Anarchismus und Kommunismus zu sprechen. Es ist das ein außerordentlich schwieriges Thema, doppelt schwierig, wenn es in einer so kurzen Spanne Zeit, wie es für diesen Stoff sechs Stunden sind, abgehandelt werden soll. Bevor wir uns den einzelnen anarchistischen und kommunistischen Systemen zuwenden können, müssen wir uns klar zu machen suchen, was denn gemeiniglich unter Anarchismus und Kommunismus in der nationalökonomischen Wissenschaft verstanden wird, und was hier darunter verstanden sein soll.

Man kann bei der Gruppierung sozialwissenschaftlicher Systeme nach zweierlei Gesichtspunkten verfahren. Einmal kann man die Klassifizierung der Systeme nach praktischen, rein wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten vornehmen, nach ihrer Stellung zu gewissen allgemeingültigen, sozialen Institutionen, wie z. B. zum Eigentum. Und dann kann die Klassifizierung der verschiedenen Systeme auch theoretischer, sozialphilosophischer Art sein, d. h. man fragt nach den letzten, ethischen Prinzipien, nach der sozialphilosophischen Weltanschauung des betreffenden Schriftstellers. Das Grundproblem der Sozialphilosophie ist nun das Verhältnis von Individuum und Staat. Man kann auch sagen, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (Dietzel). Aber der Ausdruck „Gesellschaft" ist denn doch nach meinem Dafürhalten ein viel zu verschwommener, als daß wir

ihn unserer Untersuchung zugrunde legen könnten. Denn die „Gesellschaft" führt zunächst nur ein begriffsmäßiges Dasein. Zudem ergänzen Staat und Gesellschaft einander gegenseitig, sie stehen in lebhafter Wechselwirkung; der Staat ist nicht nur Wirkung, sondern auch Ursache gesellschaftlicher Vorgänge. Darum ist eine strenge Scheidung zwischen beiden jedenfalls unmöglich. Denn — wie ein bekannter Staatsrechtslehrer (Jellinek) mit Recht sagt — „keine Gesellschaftsgruppe läßt sich außerhalb des Staates oder doch ohne ihn denken!" Der Staat ist die auf Rechtsnormen beruhende Gesellschaft, die keine selbständige Sonderexistenz führt.

Nun dürfte verständlich sein, warum wir das Verhältnis vom Individuum zum Staat („the man versus the state" — Herb. Spencer), für das Grundprinzip der Sozialwissenschaft halten, und nicht das Verhältnis vom Individuum zur Gesellschaft. Man kann nun zwei Möglichkeiten unterscheiden — so sagte ich schon früher — wie man die sozialwissenschaftlichen Systeme gruppieren will, ob nach praktischen Gesichtspunkten oder nach sozialphilosophischen Erwägungen. Ob nach der Stellungnahme der Autoren zum Privateigentum und den übrigen Grundlagen unserer modernen Wirtschaft oder nach ihrer Stellungnahme zu dem Ihnen soeben dargelegten, theoretisch-sozialphilosophischen Grundproblem, dem Verhältnis von Individuum und Staat. Ich wähle für meine Person diese letztere Beurteilungsweise, weil sie mir die viel tiefgründigere zu sein scheint, denn sie rückt die sozialwissenschaftliche Weltanschauung des Autors in den Vordergrund. Und darauf kommt es doch schließlich allein an! Ich unterscheide nun, indem ich versuche, die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Systeme nach ihrer Stellungnahme zu dem Problem „Individuum und Staat" zu sondern, zwei Möglichkeiten, wie man das Verhältnis vom Individuum zum Staat auffassen kann: Nämlich das „Individualprinzip"

und das „Sozialprinzip". Das erstere bedeutet: Das Individuum ist allein Selbstzweck, der Staat nur Mittel zum Zweck. Das Sozialprinzip dagegen bedeutet umgekehrt: Der Staat ist Selbstzweck, das Individuum nur Mittel zum Zweck, nur das Glied eines großen Ganzen; der Staat ist wahrhaft schöpferisch, das Individuum nur insoweit, als es versteht, in dem großen Ganzen, in dem Gemeinwohl aufzugehen. Je nachdem die verschiedenen Autoren für das eine oder für das andere Prinzip sich entscheiden, je nachdem vindizieren sie dem Staat eng begrenzte oder sehr weitgehende Zwecke, je nachdem ist für sie der Staat nur die Summe aller einzelnen, ein bloßer Additionsprozeß, oder aber er ist ein mächtiger und segensreicher Kulturfaktor, der das Wirtschaftsleben zu beeinflussen berufen ist.

Gewöhnlich pflegt man nun nach wirtschaftspolitischen Anschauungen der betreffenden Autoren und ihrer Stellung zu gewissen Institutionen unserer Rechts- und Wirtschaftsordnung, wie zum Privateigentum u. dgl. zwischen „Individualismus" und „Sozialismus" oder „Kommunismus" zu unterscheiden. Diese Auffassung der Dinge geht denn noch recht wenig in die Tiefe. Und ich habe es vorgezogen, eine Unterscheidung der Autoren in Individualisten und Sozialisten vorzunehmen, je nach ihrer Stellung zu den letzten ethischen Prinzipien der Sozialwissenschaft und der Sozialphilosophie. Das ist in diesem Falle eben das Verhältnis vom Individuum zum Staat.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß ich unter „Sozialismus" etwas ganz anderes verstehe als der leider noch immer übliche allgemeine Sprachgebrauch, der nach den praktischen Tendenzen unterscheidet. Der „Sozialist" im bisherigen Sprachgebrauch ist der radikale Reformer unserer bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, er ist der Feind des privaten Eigentums an Produktionsmitteln; der „Sozialist" in meinem Sinne ist der, dem der Staat, das große Ganze, das Gemein-

wohl mehr bedeutet, als das einzelne Individuum und seine egoistischen Privatinteressen. „Individualist" ist nach dem bisherigen Sprachgebrauch, wer am Privateigentum an Produktionsmitteln und an der Konkurrenz der Einzelinteressen festhält, nach meinem Vorschlag dagegen, wem die Interessen des Individuums alles bedeuten, der Staat, das Gemeinwohl nichts. Dem Sozialisten ist der Staat ein organisches, selbständig lebendes und mit selbständigen Funktionen begabtes Wesen — nach dem Sprachgebrauch der Scholastik realistisch, d. h. wirklich vorhanden; dem Individualisten ist der Staat nur die Summe aller einzelnen, kein selbständiger Begriff, nur eine Fiktion, im scholastischen Sinne nominalistisch, d. h. nur ein Wort, ein leerer Begriff. Den Juristen unter Ihnen wird der Unterschied zwischen individualistischer und sozialistischer Staatsauffassung — ohne weiteres einleuchten, wenn ich sie auf die analoge verschiedene Beurteilung der juristischen Person in romanistischen und germanistischen Kreisen verweise.

Sie haben jetzt gesehen, nach welchen sozialphilosophischen Gesichtspunkten wir die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Systeme gruppieren und einteilen können. Hier interessieren uns nur die Systeme des Anarchismus und Kommunismus. Beide gehören nach unserer Begriffsbestimmung zum „Individualismus". Das darf Sie nach dem Ihnen früher Gesagten nicht wundernehmen. Sie müssen sich eben endgültig abgewöhnen, bei dem Worte „Kommunismus" an Lehren zu denken, die dem Sozialismus in dem früheren Sprachgebrauch, also in dem Sinne einer Anfeindung des Privateigentums, verwandt sind. Das interessiert uns erst in zweiter Linie. Wir fragen uns: Wie stellen sich Anarchismus und Kommunismus zu dem Grundproblem der Sozialwissenschaft, dem Verhältnis vom Individuum zum Staat? Ich muß hier ein Mißverständnis, dem ich nur zu häufig in Laienkreisen begegnet bin, von vorn-

herein aus dem Wege räumen! Bitte denken Sie bei dem Worte „Anarchismus“ nicht sofort an Dynamitbomben und Attentate u. dgl. Greueltaten. Gewiß, auch der sog. „verbrecherische Anarchismus“ und die „Propaganda der Tat“ werden uns später beschäftigen. Aber mit dem Anarchismus an sich als Weltanschauung haben sie nichts zu schaffen. Der Anarchismus als theoretisches System lehrt — und das ist die Grundtendenz aller seiner Systeme —, daß der jetzt herrschende Gesellschaftszustand der staatlichen Zwangsgewalt und des Rechtes abgelöst werde durch einen neuen Gesellschaftszustand mit absoluter Autonomie, absoluter Selbstherrlichkeit des einzelnen Individuums, durch einen Zustand, — mit anderen Worten — der gleichbedeutend ist mit Staatslosigkeit. Diese kurze Bestimmung der letzten Ziele des Anarchismus dürfte wohl genügen, um Sie davon zu überzeugen, daß der Anarchismus ein individualistisches System ist. Denn für ihn ist — wie Bakunin einmal sagt — „der Staat nur ein geschichtlich notwendiges Übel, eine vorübergehende Form der Gesellschaft.“ — Dagegen wollen wir uns jetzt fragen: Warum ist denn auch der Kommunismus zu den individualistischen Systemen zu rechnen? Der Grund ist folgender: Das letzte ethische Prinzip des Kommunismus ist ein individualistisches. Es erstrebt „le bonheur commun“, die allgemeine Glückseligkeit. Es beurteilt das Verhältnis von Individuum und Staat individualistisch, d. h. es hält den Staat nur für ein Mittel zum Zweck, das Individuum allein für den Selbstzweck aller sozialen Entwicklung. Hinzu kommt, daß für ihn der Staat — wie wir später noch des näheren begründen werden — nichts ist als brutale Macht, als ein ungerechter, seiner ganzen Entstehung nach naturgemäß einseitiger Klassenstaat, der nur die Interessen der Herrschenden vertritt. Das Endziel eines jeden Kommunismus geht somit nicht auf das Gedeihen des großen Ganzen, des

Organismus der gesamten Volkswirtschaft, sondern nur auf die Glückseligkeit des einzelnen. So lauten seine Formeln zuerst: „Einem jeden nach seiner Arbeit" und später „einem jeden nach seinen Bedürfnissen". Beide Formeln sind rein individualistischer Natur.

Diese lange Einleitung mußte ich vorausschicken, damit Sie deutlich erkennen konnten, was ich unter „Individualismus" und „Sozialismus", unter „Anarchismus" und „Kommunismus" aufgefaßt wissen will. Und jetzt ergibt sich auch ohne weiteres, daß ich nicht alle Systeme und alle Autoren in diesen Vorträgen behandeln will, die man gemeiniglich nach dem bisherigen Sprachgebrauch als „sozialistisch" bezeichnet. Nein, hier interessieren uns nur Anarchismus und Kommunismus, d. h. also individualistische Systeme. So behandeln wir z. B. nicht Rodbertus, denn Rodbertus ist ein „Sozialist" in unserem Sinne, wir wollen hier aber nur Kommunisten und Anarchisten, also nur Individualisten behandeln! Aber auch sonst muß ich mir Beschränkung auferlegen; die Kürze der Zeit gestattet mir nur, die neueren kommunistischen Systeme zu behandeln, also die Owens, Saint-Simons, Fouriers, Blancs und Marx', dagegen auf die früheren Systeme muß ich hier verzichten. Und auch bei der Betrachtung des Anarchismus kann ich nur ganz kurz bei der anarchistischen Entwicklungsgeschichte früherer Zeiten verweilen. Dagegen die großen Systeme eines Godwin, eines Proudhon und eines Stirner werden uns näher beschäftigen.

Sie werden nun später sehen, daß es allerdings manchmal vorkommt — so z. B. bei Godwin —, daß Anarchismus und Kommunismus in einem System auf das Innigste verknüpft erscheinen, aber grundsätzlich ist wohl daran festzuhalten: Anarchismus und Kommunismus sind nicht gleichbedeutend; der erste will den Staat durch eine neue Gesellschaftsordnung ablösen, der zweite dagegen umgekehrt die bestehende Gesellschaftsordnung durch den Staat vertreiben. Darum ist es ganz

falsch, z. B. den Anarchismus der Sozialdemokratie aufs Konto zu setzen, eine Anschauung, der man immer noch sehr häufig in Laienkreisen begegnet. Wir gehen nun zu der Betrachtung der ersten individualistischen Weltanschauung, zum Anarchismus über. Was „Anarchismus" bedeutet, muß ich hier wenigstens ganz kurz wiederholen. Man versteht darunter einen Gesellschaftszustand mit der denkbar größten Unabhängigkeit der einzelnen Individuen, einen Zustand ohne staatlichen Zwang und ohne seine Rechtsnormen. Der Ausdruck „Anarchie" wird zum ersten Male in der bekannten Schrift Proudhons „Qu'est-ce que la propriété" 1840, gebraucht. Und wir werden später sehen, wenn wir nach der Würdigung der einzelnen Autoren noch einmal im Zusammenhang die Grundlehre des Anarchismus besprechen und kritisch beleuchten werden, daß in der Tat „Herrschaftslosigkeit" (so etwa kann man das griechische Wort ἀναρχή verdeutschen) das Ideal der anarchistischen Gesellschaftsordnung bedeutet. Wenn Sie an unsere frühere Scheidung der Begriffe „Individualismus" und „Sozialismus" zurückdenken, so werden Sie jetzt wohl verstehen, daß der Anarchismus zum Individualismus zu zählen ist, ja daß er schlechterdings die extremste Form einer individualistischen Anschauung darstellt, da ja der Staat mit seinen Zwangsmaßregeln in einer neuen, anarchistischen Weltanschauung überwunden werden soll. Wir kommen aber, wie gesagt, darauf noch später zurück. Denn bevor wir diese Weltanschauung, die allen anarchistischen Systemen mehr oder minder eigen ist, zusammenhängend betrachten, wollen wir uns einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte des Anarchismus zu verschaffen suchen.[1]) Unserem Vorsatze gemäß kann ich Ihnen aber die ersten Perioden unserer Weltanschauung nur mit einigen flüchtigen Strichen zeichnen, denn bei einem

[1]) Zum Folgenden vgl. Adler, Hdwtb. d. St., I.

sechsstündigen Zyklus ist es doch nur natürlich, wenn wir uns die Hauptzeit von vornherein für die großen, noch heute bedeutsamen Systeme zu sichern suchen.

Nicht mit Unrecht hat man gesagt — freilich darf es nicht allzu mechanisch genommen werden —, daß die hohe Geisteskultur des griechischen Altertums gar viele Probleme, die uns heute noch mit Vorliebe beschäftigen, bereits in bedeutenden, fertigen Systemen entwickelt hat. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Nichts ist interessanter, als dem historischen Urquell des Naturrechtes, jener geistigen Strömung, die in ihrem faszinierenden Glanz die stete Begleiterin der individualistischen Richtung der Sozialwissenschaft gewesen ist, nachzuforschen. Die tiefgehenden Unterschiede zwischen einer idealistischen und einer rein utilitaristischen Auffassung des Rechtes in der naturrechtlichen Doktrin werden wir alsdann bereits in den sich entgegengesetzten Lehren der Stoischen und der Epikureischen Schule vorfinden. Und so wird es uns mit zahllosen anderen Problemen ergehen. Und auch für den Anarchismus, den extremsten Zweig des Individualismus, hat man Vorbilder im griechischen Altertum gesucht und — gefunden. Nun ist es zweifellos richtig, daß allerdings nicht nur der „Sozialismus" (in unserem Sinne), sondern auch der „Individualismus" in verschiedenen griechischen Systemen seine Ausgestaltung fand. Wollen Sie sich ganz besonders deutlich den Gegensatz zwischen den beiden verschiedenen Weltanschauungen vergegenwärtigen, so denken Sie nur an Platons Politeia (ein sozialistisches System) und Aristophanes Ecclesiazusen (die Verspottung eines extrem kommunistischen und somit individualistischen Systems.) Aber ob man direkt von anarchistischen Systemen in der griechischen Philosophie sprechen kann, ist mir denn doch, je länger ich darüber nachdenke, je zweifelhafter geworden. Ludwig Stein, der Berner Sozialphilosoph und Georg Adler, der berufenste Geschichtsschreiber des Anarchismus, haben Zenon,

den Stifter der stoischen Schule (342—270) zu einem Anarchisten zu stempeln gesucht. Von anderer Seite[1]) ist lebhafter Widerspruch dagegen erhoben worden. Man faßte den „Anarchismus" Zenons als eine individualistische Reaktionserscheinung auf eine gar zu arge Überspannung des Staatsgedankens auf. Denen unter Ihnen, welche sich an dem trügerischen Glanze historischer Parallelen erfreuen, werden gar manche Beispiele aus späterer Zeit einfallen, die Ähnliches bezeugen. Eine solche individualistische Reaktion gegen die Überspannung der Staatsidee, etwa im Stile Platons, stellt nun gewiß die Lehre des Begründers der Stoa, die Lehre von Zeno dar. Zeno ist aus der Schule der Zyniker und der von Megara hervorgegangen Das Ideal ist bekanntlich in der Stoischen Schule die ἀπάθεια, die Leidenschaftslosigkeit. Und auf diesem sollte eigentlich eine ideale soziale Gemeinschaft sich aufbauen. Aber damit wird der „Staat" nicht schlechtweg verworfen, denn die Stoiker konnten bei dieser individualistischen Ethik nicht verharren, sondern mußten wenigstens Ausnahmen zulassen. Und so ließen sie sich auch die Idee des „Staates" gefallen, indem sie betonen, daß der Mensch um des großen Ganzen willen da sei. Aber der Staat sei sittlich zu gestalten, es gebe eigentlich nur einen Idealstaat, da alle Bürger Brüder seien. Sie sehen, man kann die Lehre der Stoiker nicht ohne weiteres als „Anarchismus" bezeichnen, wie das manche Autoren tun. Sondern die Zenonische Lehre ist kosmopolitisch-individualistisch, aber sie ist nicht anarchistisch.

Mit Recht spricht darum der Geschichtsschreiber des antiken Kommunismus und Sozialismus, Pöhlmann, von einem „sozialen Weltstaat" der Stoa. Und dieser Autor hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß gerade die Gemeinschaftsidee „mit besonderer Entschiedenheit" von der Zenonischen Lehre

[1]) Vgl. z. B. A. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie. I. 1902, S. 47.

betont wird, d. h. der Gedanke, „daß sich jeder einzelne als Teil eines großen, innerlich zusammengehörigen Ganzen, als Glied einer Gemeinschaft zu fühlen hat." Und doch darf man hier nicht, wie Pöhlmann es tut,[1]) von einer „antiindividualistischen Tendenz" reden. Denn er selbst muß zugeben, daß in dem besten Staate, welchen das Naturrecht fordert, ein Gegensatz des Willens der einzelnen gegen den der Gemeinschaft einfach undenkbar ist. Eine solche künstliche Harmonie zwischen individuellen und Gesamtinteressen ist aber ein durchaus individualistischer Zug. Denn es liegt ihr ein Kern zugrunde, der Gedanke nämlich an das Schädliche jeglicher staatlichen Allmacht, die Vorstellung eines idealen Naturstandes, für den es keines anderen als des natürlichen Rechts bedarf und eines Zukunftsideals, das mit einem staatslosen Zustande verzweifelte Ähnlichkeit hat,[2]) der nur konsequent zu Ende gedacht werden braucht, um die Grundlage eines anarchistischen Systems zu bilden. In diesem Sinne haben wir Zeno hier erwähnt. Übrigens hat seine Staatslehre weit weniger gewirkt als seine großgedachte Metaphysik, sein Pantheismus, den man mit Recht als das dritte große metaphysische System des griechischen Altertums neben denen Platons und Aristoteles, sowie Demokrits und Epicurs bezeichnet hat. — Auch ein anderer Philosoph des späten Altertums, der Gnostiker Karpokrates wird oft als Vorläufer des späteren Anarchismus, als eines selbständigen Lehrgebäudes genannt. Die Gnostiker bilden bekanntlich eine Schule des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt, die den Glauben einer höheren Stufe der Erkenntnis, dem Wissen (γνῶσις) unterordnen wollte und dieses durch eine phantastische Theosophie, die Christentum, griechische Philosophie und orientalischen Kult vereinigte, zu erreichen suchte. Karpokrates lehrte ein Leben frei

[1]) Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Bd. I, S. 612. [2]) Vgl. auch Pöhlmann a. a. O. S. 617.

von jedem Zwang, ein Leben wie die Tiere. Die Menschen sind zu einer Gemeinschaft vereinigt, in der allgemeine Gleichheit herrscht. Jeder darf tun, was er will, unter der Voraussetzung, daß alle die gleichen Ansprüche auf alles geltend machen können. So finden wir den Anarchismus der Karpokratianer verbrämt mit einem Kommunismus. Wir werden später sehen, daß auch andere Systeme — ich nenne hier nur den Namen Godwin — anarchistisch und zugleich kommunistisch sind. Aber Sie müssen trotzdem stets daran festhalten: Grundsätzlich haben diese beiden ökonomischen Weltanschauungen gar nichts miteinander zu schaffen. Sodann finden wir unter den Ausläufern der Frühscholastik noch einige Mystiker, so den Abt Joachim von Floris und den Magister Amalrich von Bena (Bennes bei Chartres). Joachim schildert in einem mystisch-visionären Zustand ein neues Reich der Zukunft, in dem jegliche Zwangsorganisation — das ist für ihn in erster Linie die Kirche, die er ihrer Korruption wegen verachtet — verschwunden ist. Amalrich lehrt, daß Gott in allen Kreaturen lebe, und jedes Individuum direkte Beziehungen zu ihm unterhalte. Darauf beruhe eben die Offenbarung Gottes. Ein solches Individuum ist aber Gott geweiht und kann nicht mehr sündigen. Ein solches System, ein Subjektivismus höchster Potenz, führt natürlich in seinen letzten Konsequenzen zum Immoralismus, d. h. zu einer Weltanschauung, die keine soziale Moral kennt, in der jeder sein eigener Richter ist. Damit ist aber der Grundgedanke des Anarchismus, höchste Selbstherrlichkeit des Individuums, die so leicht mit eitler Selbstbespiegelung verknüpft ist, schon berührt. Trotz mannigfachen Verfolgungen von seiten der Kirche haben jene Männer Erfolg gehabt, vor allem gründete Amalrich eine Sekte, „die Brüder vom freien Geist", die sich lange Zeit behauptete und im Sinne absoluter Machtvollkommenheit des einzelnen Individuums wirkte. Und wer möchte leugnen, der einmal den geheimnisvollen Zauber

des Traumes des tausendjährigen Reiches hat auf sich wirken lassen — ein Vorwurf, der ja noch unsere modernsten Dramatiker beschäftigt — daß in dieser Idee, in dieser Phantasmagorie anarchistische Gedanken schlummern! Der Staat mit seiner Zwangsgewalt soll abgelöst werden durch einen Gesellschaftszustand, in dem die geistige Vollkommenheit eines jeden es ermöglicht, ohne jegliche Zwangsmittel zu leben. Diese Ideen des „tausendjährigen Reiches", eines Zukunftstraumes, von dessen Erfüllung paradiesische Zustände erwartet werden, herrschten vor allem während der Hussitenkriege. Charakteristisch dafür ist die Sekte der „Adamiten", die in Böhmen eine Zeitlang gewirkt hat. Es ist ja selbstverständlich, daß alle solchen Bestrebungen namentlich in solchen Zeiten einen geeigneten Nährboden für ihre Ideen finden, in denen unzweifelhaft soziale Mißstände vorhanden sind. Dazu kommt, wie der hervorragendste Geschichtsschreiber des Anarchismus G. Adler (dessen Führung wir uns in diesem Vortrage anvertrauten) wohl mit Recht betont, der religiöse Subjektivismus jener Zeit, der naturgemäß in straffer Organisation seinen gefährlichsten Gegner erblicken mußte.

Alle diese Bewegungen und Ideen treten aber zurück hinter der allmächtigen Geistesströmung, die Jahrhunderte geherrscht und die auserlesensten Geister in ihren Bann gezwungen hat, hinter dem Naturrechte des 16. bis 18. Jahrhunderts. Was heißt „Naturrecht"? Das ist jene Auffassung der Rechtsgestaltung, die neben der positiven, gesetzlichen Regelung noch ein „natürliches" Recht anerkennt, das sogar dazu berufen ist, das positive, das gesetzliche Recht zu verbessern. Daß dieses Naturrecht, welches doch mehr oder minder stets von dem Gedanken erfüllt war, daß dem staatlichen Zustande ein Urzustand vorausging, der selige, paradiesische, adamitische Zustände aufgewiesen hatte, in phantastischen Köpfen anarchistische Spekulationen erwecken mußte, konnte doch nicht wundernehmen. Und ebenso

führte die Staatsbegründungslehre des Naturrechtes, jene Lehre, derzufolge der Staat von den Individuen geschaffen wurde, auf daß gewissen menschlichen Trieben Genüge geschehe, in ihren letzten Folgerungen zu dem Gedanken, daß jener frühere, staatslose Zustand doch vielleicht einmal wieder zum Leben erweckt werden könnte, daß jedenfalls auch im Staate (status civilis) die einzelnen Individuen möglichste Freiheit genießen sollten. Es ist das eben jene Doktrin mancher Naturrechtler (ich nenne nur den einen großen Namen „Spinoza", der die folgende Lehre ganz besonders konsequent ausgebaut hat), daß das Individuum, das vor dem staatlichen Zustand frei geherrscht und doch freiwillig den Staat geschaffen habe, auch im staatlichen Zustand ungestört weiter herrschen dürfe. Da der Staat ja nur ein Produkt, eine Schöpfung der freien Entschlüsse der einzelnen Individuen sei. Mit anderen Worten, das Naturrecht und seine Staatslehre begünstigten die Staatsauffassung, welche in dem Staate, in der Gesellschaft, in der Volkswirtschaft nur die Summe der einzelnen Individuen, keine selbständigen Kulturfaktoren sah. Sie begünstigte, mit einem Worte, die Lehre des Individualismus. Und in diesem Sinne, in dem Sinne einer Verkennung des selbständigen Wirkungskreises des Staates und seiner Aufgaben, seiner Zwecke, ist das Naturrecht von verhängnisvollem Einfluß auf alle späteren individualistischen Systeme, nicht nur auf den Anarchismus, gewesen. Wir wissen jetzt z. B. mit absoluter Bestimmtheit die Fäden aufzuweisen, welche die Lehren des Naturrechtes und die der sog. klassischen Schule der Nationalökonomie, der Schule Adam Smiths und des Liberalismus miteinander eng verknüpfen. Und noch der letzte Ausläufer dieser klassischen Schule, dieses klassischen Liberalismus, die „deutsche Freihandelsschule", die erst vor wenigen Jahrzehnten ihre Herrschaft in Deutschland an die jetzt noch herrschende historisch-sozialpolitische Schule unserer Wissenschaft abgetreten hat, weist

Züge auf, die auf eine unverkennbare Familienähnlichkeit mit dem Naturrecht schließen lassen. So sehen wir in dem Naturrecht der Aufklärungszeit nicht nur den Vorläufer des Anarchismus, sondern den des Individualismus überhaupt! Liberalismus, Kommunismus und Anarchismus sind von ihm befruchtet. Wir werden bei der Schilderung des Marxismus ein kommunistisches Beispiel für diese Behauptung anführen können!

Ich kann Ihnen hier natürlich nur ein paar Namen solcher Denker nennen, die von anarchistischen Ideen befangen waren, indem ich auch hier der historischen Darstellung Georg Adlers folge, von dessen Urteil ich aber manchmal abweiche. Ich nenne den englischen Geistlichen Hooker, den berühmten französischen Satiriker Rabelais, der sich das Leben in der neuen Gemeinschaft nach dem Grundsatze geregelt vorstellte: „Tu' was dir beliebt". Ob man dagegen (mit Adler u. a.) auch einen der großen Klassiker unserer deutschen Literatur, zugleich einen der erlauchtesten Geister des 18. Jahrhunderts überhaupt, Lessing zu den theoretischen Anarchisten rechnen kann, erscheint mir denn doch mehr als zweifelhaft. Er ist allerdings von einem lebhaften Optimismus behufs der Erziehung des Menschengeschlechts erfüllt, ja, zugegeben, auch von einem extremen Individualismus, wie das seiner Zeit und ihren Ideen entsprach. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Utopie eines staatslosen Zustandes ihm jemals als in absehbarer Zeit realisierbar erschienen ist.

Anders steht es mit dem großen deutschen, idealistischen Philosophen Fichte. Er ist zweifellos in seiner ersten Epoche extremer Individualist gewesen, Anhänger der „Rechtsstaatsidee" im Sinne Kants und Verfechter folgender Anschauung, die er in seinem Büchlein „Einige Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten" (1794) vertreten hat: „Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen . . ., sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes

Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen. Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht — . . . aber es ist sicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechtes ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden. Es ist derjenige Punkt, wo statt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter anerkannt wird."

Dieses Zitat zeigt Ihnen deutlich, welch' edle Männer sich von dem Zauberwort der „Autonomie des Individuums" fortreißen ließen. Aber es wäre nun doch völlig falsch, Fichte schlechtweg als einen Vertreter des theoretischen Anarchismus zu bezeichnen. Gewiß war er, wie Ihnen die soeben vorgetragene Stelle gezeigt haben wird, in seiner ersten individualistischen Periode anarchistischen Ideen durchaus nicht abgeneigt. Aber nicht dieser extreme Individualismus der ökonomischen und sozialphilosophischen Weltanschauung schafft Fichte seine historische Stellung als sozialphilosophischer Denker, sondern vielmehr der „Sozialismus" seiner zweiten Epoche. In den Werken dieser zweiten Epoche — ich nenne hier nur den „Geschlossenen Handelsstaat" vom Jahre 1800 — redet Fichte ganz energisch einem starken Staate und seinem Eingreifen in das Wirtschaftsleben das Wort. Und wir Sozialwissenschaftler bewundern heute in dem großen Philosophen nicht mehr den Kantschüler und Individualisten, sondern einen der eifrigsten und großzügigsten Vertreter des „Sozialprinzips", der in der Geschichte unserer Wissenschaft einen Platz neben Platon, Sismondi und Rodbertus verdient.

Keiner von diesen Autoren, deren Gedanken ich Ihnen ja leider nur kurz andeuten konnte, hat ein wirkliches anarchistisches System, eine politische Theorie des Anarchismus ent-

wickelt. Das erste politische System des Anarchismus hat ein englischer Geistlicher und Schriftsteller geschaffen, William Godwin. Seitdem Diehl sein Werk über Proudhon veröffentlicht hat, den man bislang als den ersten anarchistischen Theoretiker zu betrachten gewohnt war, seitdem gilt Godwin als der erste, große Anarchist. Wir werden sehen, daß es nicht ganz leicht ist, die anarchistischen Gedanken dieses Schriftstellers in das richtige Licht zu rücken, weil er zugleich Kommunist ist. Godwin wurde am 3. März 1756 in Wisbeach geboren und war ursprünglich Prediger einer Dissentergemeinde. Doch wandte er sich bald von seinem geistlichen Fache ab, da ihn die Schriften Rousseaus und der französischen Enzyklopädisten zu weit freieren Anschauungen bekehrt hatten. Er legte sein Amt nieder und lebte alsdann in London als Schriftsteller und zugleich Verlagsbuchhändler. Trotzdem er vielgelesene Romane veröffentlichte, hat er stets in arger Bedrängnis gelebt, bis ihm seine Freunde ein kleines Amt in dem Schatzamt verschafften. Nicht mit Unrecht hat man (G. Adler) darauf hingewiesen, daß es eine liebenswürdige Ironie des Schicksals sei, wenn dieser Schriftsteller, der den Staat so bitter bekämpft, als Staatspensionär starb. Godwin starb am 7. April 1836. Sein uns hier interessierendes Hauptwerk war die „Enquiry concerning political justice“ vom Jahre 1793. Wir wollen es kurzweg die „politische Gerechtigkeit“ nennen. Bevor wir versuchen, uns die Gedanken dieser Schrift klar zu machen, muß ich Ihnen noch mit ein paar Strichen andeuten, wie sich das erste große anarchistische Werk in den historischen Zusammenhang jener Zeit des Individualismus hineinfügt. Denn ein jedes Werk, sei es auch noch so groß und berge es auch noch so viele eigenartige und neue Gedanken in sich, ist schließlich doch nur zu verstehen, wenn man die Ideen kennt, die jene Zeit bewegen, in der es entstand, die geistigen Strömungen würdigt, aus denen es herausgewachsen.

Das fällt uns hier nicht sonderlich schwer, denn wir befinden uns ja noch in der Zeit des Naturrechtes, in der Zeit des radikalen Individualismus. Der überspannte, das einzelne Individuum lediglich als Mittel zum Zweck benutzende Staatsgedanke des Merkantilismus, der Wirtschaftspraxis des aufgeklärten Absolutismus, hatte abgewirtschaftet. Und auch die Theorie, die Wissenschaft hatte sich längst des früher so arg vernachlässigten Individuums angenommen, 1776 war das Meisterwerk der neueren Nationalökonomie erschienen: „Der Wohlstand der Nationen" von Adam Smith. Und schon vor ihm hatte in Frankreich die Schule der Physiokraten gewirkt, und einer ihrer edelsten, freilich auch doktrinärsten Anhänger, Turgot, hatte vergeblich das alte Bourbonenreich vor der Revolution zu retten gesucht. Aber nicht diese Lehren sind es gewesen, die dem Werke Godwins den Weg ebneten, obwohl sie ihn gewiß beeinflußt hatten, sondern es waren radikalere Schriften, deren Grundtendenz vor allem darauf ging, neue ethische, sittliche Werte zu schaffen. Die Lehre vom größten Glück der größten Zahl, das Glückseligkeitsdogma als das Ziel menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklung hatte tiefgreifend gewirkt. Wie noch jüngst Georg Adler in einem feinsinnigen Essay — dessen Darstellung ich hier folge — nachgewiesen hat. Ich nenne zunächst den Namen Priestley, den berühmten Chemiker, für den „das gottgewollte, natürliche Streben des Menschen nach Glück" zur Begründung des Staates durch einen Gesellschaftsvertrag — der alte naturrechtliche Gedanke — führt. Er lehrte in seinem Buche „The first principles of government", 1768: „Man lebt in Gesellschaft um des gegenseitigen Vorteils willen; darum ist der Nutzen und das Glück der Mitglieder der Maßstab, nach dem jede den Staat berührende Frage definitiv entschieden werden muß." Sodann ist der politische Arithmetiker Price zu nennen, für den die Forderung nach Freiheit kurzweg gleichbedeutend ist mit der Forderung nach

„Leitung durch sich selbst", nach Autonomie. — Auch Thomas Paine gehört zu dieser Gruppe. Der Mann aber, der der ganzen Geistesrichtung dieser Männer seinen Stempel aufdrückte, war der Philosoph des radikalen Individualismus, der echte Vertreter englischer Nützlichkeitsmoral, Bentham, der Schöpfer der Nützlichkeitslehre, des Utilitarismus. Er lehrt mit größtem Nachdruck, daß bei allen sozialen Handlungen das größte Glück der größten Zahl erstrebt werden müsse. Von einem Pflichtbegriff ist gar nicht die Rede. Das Prinzip der allgemeinen Nützlichkeit entscheidet allein über schlecht und gut. Benthams Einfluß auf den Individualismus seiner Zeit kann nicht leicht überschätzt werden. Namentlich hat er auch auf Ricardo den größten Einfluß ausgeübt. „Für das staatsmännische und politische Denken in England zur Zeit des Beginns des 19. Jahrhunderts (— auch schon am Ende des 18. Jahrhunderts! —) waren die Benthamschen Lehren die unbedingt ausschlaggebenden." [1])

Suchen wir alle diese geistigen Strömungen auf eine Formel zu bringen, so können wir sagen, es ist die Idee der persönlichen Freiheit, welche in immer radikalerer Weise allen diesen Ergüssen zugrunde gelegt wird. Und zwar einer so radikal zugespitzten „Freiheit", daß wir getrost an ihre Stelle den Begriff „schrankenlose Willkür" setzen könnten. Denn daß solche „Freiheit" notwendig mit dem Gesamtwohl in Konflikt geraten muß, liegt doch auf der Hand. Aber das merkten die radikalen englischen Individualisten dieser Epoche nicht. Und auch hier ist wohl der Grundgedanke des Naturrechtes, Gleichsetzung von Privatinteresse und Gesamtinteresse, lebendig gewesen, ein Gedanke, der der individualistischen Weltanschauung übrigens auch noch im 19. Jahrhundert treu geblieben ist.

Einer unserer trefflichsten Kenner und Schilderer der sozialen

[1]) Karl Diehl, Sozialwissenschaftliche Erläuterungen zu D. Ricardos Grundgesetzen der Volkswirtschaft und Besteuerung. II. 1905, S. 461.

Geschichte Englands, der früh verstorbene Adolf Held, hat mit Recht die Behauptung aufgestellt, daß die letzte Konsequenz eines solchen überspannten Freiheitsbegriffes lediglich die Proklamierung der „Anarchie", des staatslosen Zustandes sein könnte. Namentlich gilt das für Bentham. So sagt Held: „Daß daraus nur absolute Anarchie folgen kann, das sieht Bentham nicht, weil er mit seinem Postulat der Souveränität der individuellen Vernunft die Fiktion einer sehr großen Gleichartigkeit dieser Vernunft bei allen Menschen verbindet, derzufolge sie als leidenschafts- und gefühllose Automaten, die über die größte Nützlichkeit spekulieren, zu gleichartigen Resultaten gelangen müssen." [1]) Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß dem System des Utilitarismus eines Bentham jegliche Ethik fehlen müsse. Nur außerordentlich mangelhaft war sie, das ist allerdings richtig.[2])

Solche Gedanken waren es, die auch Godwin erfaßten, und die ihn sein anarchistisch-kommunistisches System der „Politischen Gerechtigkeit" schreiben ließen, dem wir uns jetzt zuwenden wollen. Am Schlusse seines Werkes behandelt Godwin das Eigentumsproblem. Dieser Teil ist aus zweierlei Gründen sehr wertvoll: Einmal ist es ein „Auszug aus dem Ganzen" nach den eigenen Worten des Verfassers, literarhistorisch in unserer Wissenschaft auch dadurch berühmt, weil sich in ihm die Stelle über die Unmöglichkeit der Übervölkerung findet (gesetzt den Fall, daß die Reformpläne Godwins verwirklicht werden), die Malthus zu seiner berühmten Übervölkerungstheorie veranlaßt hat. Und dann erklärt Godwin selbst, daß seine anarchistischen Pläne erst dann verwirklicht werden könnten, wenn auch seine mehr oder minder kommunistischen Gedanken nicht mehr bloß auf

---

[1]) Vgl. auch Adler in der Einleitung zu Godwins „Eigentum". 1904. S. 24. [2]) Über Bentham vgl. Leslie Stephen, The English Utilitarians. I, Jeremias Bentham, 1900 — und K. Diehl, l. c., S. 461—471.

dem Papier ständen. Das ist der Grund, warum wir bei einer Erörterung der anarchistischen Lehre unseres Schriftstellers notwendigerweise an seine kommunistische Lehre vom Eigentum anknüpfen müssen. Godwin sagt nämlich selbst ausdrücklich: „Endlich steht der Zeitpunkt, der der Herrschaft des Zwanges und der Strafe ein Ende bereiten soll, in innigstem Zusammenhang mit der Tatsache, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit auch bezüglich des Eigentums zur Anwendung gelangen." Ich glaube, durch diese Zeilen ist mein Vorgehen hinreichend gerechtfertigt. Erfreulicherweise ist jüngst die erste deutsche Übersetzung der Eigentumslehre Godwins erschienen, so daß ich in einer Ihnen allen verständlichen Weise unseren Autor zum Teil selbst zu Worte kommen lassen darf.

Nach seinen eigenen Worten, die ich Ihnen soeben mitgeteilt habe, will also Godwin die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit auch bezüglich des Eigentums zur Anwendung bringen.

Welches ist das Gebot der Gerechtigkeit? Godwin gibt gar viele Beispiele; ich greife das am meisten charakteristische heraus. So sagt er: „Ein jeder hat, soweit der allgemeine Vorrat reicht, nicht nur einen Anspruch auf die Mittel zum Leben, vielmehr auch auf ein angenehmes Leben. Es ist ungerecht, wenn ein Mensch arbeiten muß, bis seine Gesundheit und sein Leben untergraben sind, nur damit ein anderer in Wohlleben schwelgen kann. Es ist eine Ungerechtigkeit, wenn ein Mensch die Muße, seine geistigen Fähigkeiten zu entwickeln, entbehren muß, während ein anderer nicht im geringsten darauf bedacht ist, das Volksvermögen zu vermehren. Die Fähigkeiten des einen gleichen denen des anderen. Die Gerechtigkeit verlangt, daß jedermann an der Einbringung der gesamten Ernte mitarbeite, von der wiederum jeder seinen Anteil verzehrt — es sei denn, daß seine Tätigkeit dem Allgemeinwohle anderweit nützlicher sei. In dieser Gegenseitigkeit beruht das Wesen der Ge-

rechtigkeit in erster Linie.[1]) Wie aber das Erfordernis, die notwendige Arbeitsleistung, sicher zu stellen ist, da ja jeder seinen Anteil an dem Ertrage beanspruchen kann, wird sich alsbald Gelegenheit bieten, zu untersuchen.

In noch grellerem Lichte erscheint der Gegenstand unserer Untersuchung, wenn wir ein wenig bei der Natur des Luxus verweilen. Man kann verständigerweise den Wohlstand eines jeden Staates als die Summe aller Einkommen auffassen, die in ihm jedes Jahr verzehrt werden, ohne daß man die Grundlagen für ein gleiches Einkommen im folgenden Jahre zerstört.

Betrachtet man nun dieses Einkommen — was ja in fast allen Fällen gewonnen wird —, als den Ertrag der Tätigkeit der Bewohner, so folgt daraus, daß in zivilisierten Ländern oftmals der Bauer kaum den zwanzigsten Teil dessen verzehrt, was er mit seiner Hände Arbeit geschaffen hat, während sein reicher Nachbar vielleicht den Ertrag der Arbeit von zwanzig Bauern genießt. Sicherlich müßte der Segen außerordentlich groß sein, der diesen begünstigten Sterblichen auf solche Weise erwächst. Und doch ist seine Lage offenbar nichts weniger als angenehm. Wer nur 100 £ jährlich zu verzehren hat, ist tausendmal besser daran, wenn er sein Glück versteht. Was soll der Reiche mit seinem riesigen Vermögen beginnen? Soll er unzählige Gerichte, die auf die kostspieligste Weise zubereitet sind, essen, oder soll er Fässer edelsten Weines hinuntergießen? Eine einfache Mahlzeit wird seinem Wohlbefinden ungleich dienlicher sein und unendlich mehr zur Klarheit des Verstandes, zu heiterer Laune und selbst zu einem Genusse an Speise und Trank beitragen. Fast jede weitere Ausgabe bedeutet eine Prahlerei! Niemand, selbst nicht der größte Epikuräer, würde lange an einer überladenen Tafel Gefallen finden, hätte er nicht Zuschauer, Gäste

[1]) Von mir gesperrt.

oder Bedienstete, die seine Haushaltung sähen. Für wen sind denn unsere prächtigen Paläste bestimmt, für wen unsere kostbaren Möbel, unsere Equipagen und sogar unsere Kleider? Wenn eines Edelmannes Phantasie sich einmal soweit verirrte, daß er im Geiste seine Lebenshaltung sähe, wenn niemand ihn beobachten würde und er nur seinem eigenen Auge zu gefallen hätte, so würde er zweifellos überrascht sein, zu finden, daß nur Eitelkeit bis dahin sein ganzes Handeln bestimmt hat.

Die Lehre von der Ungerechtigkeit einer Anhäufung des Eigentums hat die Grundlage aller religiösen Sittenlehre gebildet. Ihr Bestreben ging dahin, die Menschen anzuregen, durch Güte des einzelnen jene Ungerechtigkeit wieder auszugleichen. Die eifrigsten Religionslehrer sind unwiderstehlich zu Verteidigern der reinen Wahrheit auf diesem wichtigen Gebiete geworden. Sie haben die Reichen gelehrt, ihr Besitz sei lediglich anvertrautes Gut, sie seien für die kleinste Ausgabe streng verantwortlich und seien in erster Linie nur Verwalter, keineswegs aber Eigentümer. Das System leidet daran, daß es uns eher veranlaßt, unsere Ungerechtigkeit zu bemänteln als ihr zu entsagen.

Die Wahrheit, die sie lehren, ist überaus einfach. Es gibt keine Handlung eines menschlichen Wesens, und sicherlich keine, die sich auf die Verfügung über das Eigentum bezieht, die nicht verbessert oder verschlechtert werden könnte, und für die nicht Vernunft oder Moral eingehende Vorschriften gegeben hätten. Erkennt jemand erst an, daß andere Menschen dieselbe Natur haben wie er, und ist er imstande zu begreifen, wie ein unparteiischer Beobachter über ihn urteilen würde, so muß er auch vollkommen verstehen, daß das Geld unrecht angewandt ist, das er ausgibt, um sich einen Gegenstand zu verschaffen, der für ihn selbst gar keinen oder nur geringen Wert besitzt, der aber dazu dienen könnte, notwendige und unentbehrliche Bedürfnisse eines anderen zu befriedigen. Wer mit dem Auge der Wahrheit auf sein Eigentum

blickt, weiß, daß jeder Schilling desselben durch den Spruch der Gerechtigkeit seine Bestimmung erhalten hat; im gleichen Augenblicke sieht er sich jedoch schwerer Sorge infolge seiner eigenen Unkenntnis darüber ausgesetzt, welche Verfügung über das Vermögen in jedem einzelnen Falle Gerechtigkeit und öffentliches Wohl fordern."

Aus dem, was ich Ihnen aus Godwins Schrift zitiert habe, geht eines schon zur Genüge hervor: er ist überzeugt, daß es höchst einfach ist, auch auf dem Gebiete des Eigentums den Grundsätzen der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen, nämlich durch eine gleichmäßige Verteilung desselben.

Nun ist es aber interessant zu sehen, daß Godwin seine anarchistischen Ideen seinen kommunistischen unterordnet. Denn für ihn ist die heutige Eigentumsordnung ein größeres Übel, als „das Unheil, das die Monarchien und Regierungen verursachen" (wie er sich ausdrückt). Ich lasse ihn selbst reden:

„Und hier muß leider zugegeben werden, daß das Unheil, das die Monarchien und Regierungen verursachen, das die Vorspiegelungen der Geistlichkeit und die Ungleichheit der Strafgesetze zur Folge haben, wie unendlich groß es auch sein mag, doch nur unbedeutend und verschwindend klein im Vergleich zu dem Unheile ist, das unsere heutige Eigentumsordnung anrichtet."

Godwin geht sodann dazu über, die ungünstigen Wirkungen dieser Eigentumsordnung der Reihe nach zu betrachten. Wir wollen ihn seine Beweisführung selbst vortragen lassen:

Die erste Wirkung der heutigen Eigentumsordnung ist: „Ein Gefühl der Abhängigkeit.[1]) Unleugbar herrschen an den Höfen niedrige Gesinnung, Intrigen und Unterwürfigkeit, und sie übertragen sich durch Ansteckung auf alle Klassen der Gesellschaft. Eigentum aber trägt solche unterwürfige und knechtische Gesinnung geradenwegs in jedes Haus eines Volkes. Beobachte

[1]) Von mir gesperrt.

doch den Armen, wie er sich verächtlich kriechend vor seinem reichen Wohltäter schmiegt, mit einem Gefühle stummer Dankbarkeit, weil er das empfangen hat, was er als das Seine erhobenen Hauptes mit dem Bewußtsein hätte fordern können, daß sein Anspruch unanfechtbar sei. Beobachte die Diener im Gefolge eines reichen Herrn, wie sie auf seine Winke achten, seinen Befehlen zuvorkommen, seinen Unverschämtheiten nicht zu widersprechen wagen, all ihre Zeit und ihre Kräfte seinen Launen zum Opfer bringen. Beobachte den Kaufmann, wie er die Wünsche seiner Kunden zu erforschen sucht, nicht um ihnen zu widersprechen, sondern sie in ihnen zu bestärken, wie er verächtlich schmeichelt, unermüdlich und unablässig die Vorzüge seines Geschäftes rühmend hervorhebt. Beobachte endlich die Machenschaften bei einer öffentlichen Wahl, wo die große Masse des Volkes durch Kriecherei, Ausschweifungen und Bestechung gewonnen oder durch Bedrohung mit Armut und Verfolgung eingeschüchtert wird. In der Tat: „Die Ritterzeit ist noch *nicht* dahin!" Der Geist des Feudalismus lebt noch fort, der zugunsten weniger Auserwählter die große Masse der Menschheit mit Sklaven und Vieh auf eine Stufe stellte!

Ein *weiteres* Übel, das der bestehenden Eigentumsordnung entspringt, ist der *Anblick, wie fortgesetzt Ungerechtigkeiten begangen werden. Und das teils infolge des Luxus, teils aus Laune.*[1]) Nichts wirkt auf den Menschen schädlicher als *Luxus*. Der menschliche Geist, der seiner Natur nach lebhaft tätig ist, wird sich notwendig in der Öffentlichkeit oder in seiner Person ein Ziel für seine Betätigung wählen und im zweiten Falle ein solches, das einige Bedeutung besitzt, die Achtung und Ehrerbietung der Mitmenschen wachruft. An sich muß diesem Streben größte Anerkennung gezollt werden. Unsere heutige Eigentumsordnung treibt den

[1]) Von *mir* gesperrt.

Menſchen jedoch dahin, daß er auf alle Fälle ein Vermögen zu gewinnen ſucht. Die Pracht der Reichen läßt unaufhörlich den Wunſch ſich regen, auch ſelbſt einmal zu Reichtum zu gelangen. — Der Beſitz eines Vermögens ſichert dem Reichen eine hervorragende Stellung, weil bei dem herrſchenden Unterwürfigkeits- und Abhängigkeitsgefühle er allein allgemeiner Achtung und Ehrerbietung wert ſcheint. Unbeachtet bleiben Nüchternheit, Redlichkeit und Fleiß, ein ſcharfer Verſtand und grenzenloſe Güte, ſofern ihr Beſitzer nur in beſchränkten Verhältniſſen lebt. Der allgemeine Wunſch geht deshalb dahin, Vermögen zu erwerben und mit ihm zu prahlen. Der ganze Aufbau der menſchlichen Geſellſchaft iſt zu einem Syſteme niedrigſter Selbſtſucht geworden. Verfolgten Eigenliebe und Güte offenbar gleiche Ziele, ſo wäre es einem Menſchen möglich, ſich allgemeine Achtung zu erwerben und doch in ſeinen Anſchauungen täglich edeldenkender und menſchenfreundlicher zu werden. Das Streben, wie es hier geſchildert iſt, pflegt jedoch auf jeder Stufe von einem unmenſchlichen Niedertreten der Intereſſen anderer begleitet zu ſein. Wir ſchaffen uns ein Vermögen, indem wir unſere Nächſten übervorteilen, und wir verwenden es dazu, ſie zu verhöhnen.

Der Anblick der Ungerechtigkeit, den uns die beſtehende Eigentumsordnung gewährt, hat ihren Grund zum anderen in der Laune. Willſt du in einem Menſchen die Liebe zum Guten erwecken, ſo mußt du ihm ihre Grundſätze nicht bloß mit Worten, ſondern auch durch Taten einzuprägen ſuchen. Nicht ſelten lehrt man in der Schule mit allem Nachdrucke Lauterkeit und Beharrlichkeit, und der Lehrer verurteilt ohne Gnade jeden niedrigen Gedanken an Selbſtſucht und Betrug. Und wie ſieht der Unterricht aus, den der verdammte und verdorbene Schüler bei ſeinem Eintritte in die Welt empfängt? Fragt er: „Warum ehrt man dieſen Menſchen ſo hoch?“ ſo erhält er die kurze Antwort: „Weil er reich iſt.“ Und wenn er

weiter forscht: „Warum ist er reich?" so wird diese Entgegnung fast stets lauten: „Wegen des Zufalles seiner Geburt", oder „Wegen seiner ebenso eifrigen wie niedrigen Gewinnsucht." Das systematische Streben nach Besitz ist der Erfolg unserer Staatskunst, und diese wird — so hat man uns glauben gelehrt — von dem Willen der Gesamtheit bestimmt. Damit ist der Wille der Gesetzgeber und Senate in Erfüllung gegangen und der Besitz auf eine so schändliche und verwerfliche Weise verteilt worden, die den Forderungen der Gerechtigkeit und der Menschennatur Hohn spricht. Die Menschlichkeit vergießt Tränen über das Elend der Bauern aller zivilisierten Länder, und wenn sie sich von diesem Anblicke abwenden und mit ansehen würde, welchen Luxus ihre rohen, anmaßenden, verschwenderischen Herren treiben, so würde sich ihr Mitgefühl wahrlich noch steigern. Und das ist die Schule, in der die Menschheit erzogen wird! Man hat sich so sehr an den Anblick der Ungerechtigkeit, Bedrückung und Ungleichheit gewöhnt, daß die Empfindung abgestumpft und der Verstand unfähig ward, das Wesen wahrer Tugend zu verstehen.

Die Armen bleiben aus Mangel an freier Zeit unwissend. Den Reichen hingegen stehen in der Tat alle Hilfsmittel der Bildung und der Literatur zu Gebote, aber man bezahlt ihre Zerstreutheit und Gleichgültigkeit. Die stärksten Mittel, die die Bosheit nur hat ersinnen können, wendet man an, um zu verhindern, daß sie ihre Talente ausnutzen und sich in den Dienst der Allgemeinheit stellen.

Dies führt uns *drittens* zu der Beobachtung, daß unsere heutige Eigentumsordnung auf das Menschengeschlecht in der Tat eine *ebenso nivellierende Wirkung*[1]) ausübt, wie Wahrheit und sorgsame Pflege des Geistes den Einfluß eines Menschen mehr erhöhen und ihn in seiner Eigenart schärfer hervortreten

[1]) Von *mir* gesperrt.

lassen als Befriedigung der Eitelkeit und Freude am Genusse. Die Aufhäufung von Eigentum tritt alle Fähigkeiten des Verstandes in den Staub, sie zerstört jeden Funken Geist und läßt die große Masse der Menschheit in kleinlichen Sorgen versinken. Außerdem aber nimmt sie den Reichen, wie schon gesagt, den heilsamsten und wirksamsten Ansporn zu eifriger Tätigkeit. Mit Beseitigung des Überflusses entfiele für einen großen Teil der Menschheit die Notwendigkeit, sich durch ihrer Hände Arbeit ihr Brot verdienen zu müssen, und die etwa noch erforderliche Arbeit fiele niemand mehr zur Last, weil sie sich leicht auf alle tätigen und kräftigen Mitglieder der Gemeinschaft verteilen würde. Ein jeder hätte seine einfache, aber gesunde Kost, jeder würde bei dem geringen Maße körperlicher Arbeit zu heiterer Sinnesart gelangen und nicht infolge von Ermüdung abstumpfen. Im Gegenteil, jedermann hätte Muße, die edlen und menschenfreundlichen Regungen seines Herzens zu pflegen und bei seinem Streben nach Vervollkommnung seiner Bildung alle seine Kräfte zu entfalten. Wie gänzlich verschieden ist doch dieses Bild von demjenigen, das uns unsere heutige Verfassung der menschlichen Gesellschaft gewährt, wo Bauer und Arbeiter sich plagen müssen, bis ihr Verstand vor Mühsal erstarrt und ihre Nerven infolge der ununterbrochenen Anspannung abstumpfen und unempfindlich werden, bis ihr armer Körper von Krankheiten heimgesucht und vorzeitig dem stillen Grabe überantwortet wird! Und was ist dann der Lohn dieser maßlosen und unaufhörlichen Arbeit? Abends kehren sie heim zu ihrer hungernden Familie, die, kaum notdürftig bekleidet, in einer völlig unzulänglichen Wohnung allen Unbilden der Witterung ausgesetzt ist, die keines Unterrichtes teilhaftig wird, es sei denn, daß ihn in vereinzelten Fällen eitle Mildtätigkeit erteilt, deren erste Lektion dann wiederum von der verwerflichen knechtischen Gesinnung handelt. Und all das, während der reiche Nachbar — doch wir besuchten ihn ja schon!

Wie schnell und wie bedeutend würde die Bildung fortschreiten, stände allen Menschen der Zutritt zum Felde der Erkenntnis frei! Gegenwärtig sind unter hundert Personen neunundneunzig ebensowenig zu regelmäßiger, ernster und angestrengter Geistesarbeit angeregt, wie die Wilden selbst. Wie hoch stände die öffentliche Meinung einer Nation, in der allgemeine Bildung herrschte, in der alle die Fesseln des Vorurteils und des blinden Vertrauens abgeschüttelt hätten und voll furchtloser Zuversicht den Eingebungen der Wahrheit folgten, in der die Lethargie der Seele für immer geschwunden wäre. Es ist vorauszusehen, daß eine gewisse geistige Verschiedenheit auch in Zukunft bestehen bleibt; doch ist berechtigter Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Genius eines solchen Zeitalters die gewaltigste bis jetzt bekannte Geistesarbeit bei weitem übertreffen wird. Der Geist wird sich nicht länger durch niedrige Begierden und geizige Bevormundung niederhalten lassen. Er wird nicht länger mit dem Gefühle der Vernachlässigung und Unterdrückung vorwärts streben —; er wird vielmehr — solcher Befürchtungen ledig, die uns immer wieder an das Streben nach persönlichem Vorteil erinnern — einer freien Entwicklung entgegengehen, eingedenk der Nächstenliebe und des öffentlichen Wohles."

Diese drei Wirkungen: das Gefühl der Abhängigkeit, die fortgesetzten Ungerechtigkeiten und endlich die geistige Nivellierung sind es also, welche nach Godwins Meinung so ungeheure Schäden in der geistigen Entwicklung einer Nation verursachen. —

Aber nicht geringer sind die moralischen Schäden. Und ganz überschwänglich sind die Hoffnungen, die unser Autor an eine Änderung der heutigen Eigentumsordnung knüpft. Er meint: „Es wird sich voraussichtlich keine Gelegenheit zur Verübung eines Verbrechens mehr bieten. Man liebt allgemein die Gerechtigkeit. Jeder weiß, daß der Mensch ein Wesen einer einzigen gemeinsamen Natur ist, und er fühlt, daß die Behandlung, die ein jeder seinem Nächsten zuteil werden läßt, sich durch

allgemeine Norm bestimmt. Es herrscht das Bestreben, dem Nächsten zu helfen, mag man nun diesen Wunsch als Ausfluß eines angeborenen Gefühls betrachten, das zu einer Quelle persönlicher Befriedigung wird, oder diese Bereitwilligkeit zur Hilfeleistung aus vernünftiger Überlegung herleiten. Dieses Gefühl wurzelt so tief in dem menschlichen Geist, daß niemand etwas beginnen wird — und handele es sich selbst um ein Verbrechen —, ohne zuvor den Versuch gemacht zu haben, sein Tun mit allerhand Sophisterei zu beschönigen und sich davon zu überzeugen, daß sein Beginnen durchaus einwandsfrei sei. Daraus folgt, daß an Beleidigungen und an Angriffe eines Menschen zu denken, der menschlichen Natur durchaus fern liegt, und daß mit solchen Gedanken uns nur der scharfe Stachel der Not befreunden kann. Man betrachte unsere heutige Gesellschaft! Sicherlich muß derjenige sich des ersten Verbrechens schuldig gemacht haben, der ein Monopol auszubeuten begann und aus der Schwäche seiner Mitmenschen Nutzen zog, um sich selbst bestimmte ausschließliche Vorrechte zu sichern. Wenn dementsprechend jemand den Entschluß fassen sollte, diesem Monopole ein Ende zu machen, und wenn er darauf bestände, für sich zu beanspruchen, woran der Besitzer Überfluß hat, dessen er selbst aber dringend bedarf, so würde er in seinen eigenen Augen nur als Rächer der verletzten Gesetze der Gerechtigkeit erscheinen. Schon diese Ausführungen zeigen zur Genüge, wie sehr die Annahme berechtigt ist, daß es auf der Welt ein Verbrechen überhaupt nicht mehr geben werde."

Sie werden mir wohl alle zustimmen, wenn ich meine, daß diese letzten Ausführungen denn doch einfach in das Gebiet idealistischer Phantasie zu verweisen sind. Die Natur des Menschen hat sich in Jahrtausenden nicht wesentlich geändert und wird sich auch künftig nicht in so radikaler Weise ändern lassen, wie Godwin meint.

Und außerdem bin ich in der Lage nachzuweisen, daß sich unser Autor selbst widerspricht, denn einige Seiten vorher sagt er: „Der Ge-

danke, man vermöge das Menschengeschlecht dem Einflusse der Leidenschaften zu entrücken, ist in das Gebiet der Phantasie zu verweisen."

Ich muß hier abbrechen. Ich wollte Ihnen nur an den eigenen Ausführungen unseres Denkers zeigen, wie er über die heutige Eigentumsordnung und ihre Reform denkt.

Aber Eines müssen Sie sich stets vor Augen halten: die Eigentumsordnung kann nur geändert werden, wenn die Regierungen verschwinden. Es besteht also eine innige Wechselwirkung zwischen dem kommunistischen Eigentumsideal und dem anarchistischen Gesellschaftsideal Godwins!!! Das zeigt folgende Stelle: „Wenn die menschliche Erkenntnis wächst — und das wird mit besonderer Schnelligkeit geschehen, sobald die verfehlten Regierungsformen, die jetzt jeden Fortschritt hemmen, beseitigt sein werden —, dann werden die gleichen Gründe, die uns von der Ungerechtigkeit aller Klassenunterschiede überzeugten, uns auch beweisen, wie ungerecht es ist, wenn ein Mensch etwas notwendig zu seinem Lebensunterhalte braucht, das ihm, solange es sich im Besitz eines anderen befindet, auch nicht den geringsten Nutzen zu bieten vermag. Es ist ein allgemein verbreiteter Irrtum, anzunehmen, daß man diese Ungerechtigkeit nur in den niederen Volksklassen, die unter ihrem Drucke zu leiden hätten, empfinde; und daraus folge, daß sie sich nur mit Gewalt beseitigen lassen werde. In erster Linie haben wir hierauf zu entgegnen, daß alle Menschen darunter leiden, die Reichen, die alles für sich in Anspruch nehmen, ebenso wie die Armen in ihrer bedürftigen Lage. Wir haben ferner im Laufe unserer Ausführungen zum Ausdrucke gebracht, daß die Menschen sich durchaus nicht in dem Maße von ihrem eigenen Interesse beherrschen lassen, wie man häufig annimmt. Wir haben womöglich noch deutlicher hervorgehoben, daß nicht lediglich Egoisten sich sinnlichen Vergnügen und der Freude am Verdienste hingeben, daß im Gegenteil dieses Streben nach Ruhm

und Auszeichnung mehr oder weniger eine allgemein verbreitete Leidenschaft ist. Der dritte und wichtigste von allen Gründen ist das Vordringen der Wahrheit. Es ist eine vollständig verfehlte Annahme, daß zwischen Theorie — im besten Sinne des Wortes — und Praxis überhaupt keine inneren Beziehungen bestänben. Findet etwas augenscheinlich und ausdrücklich unsere Billigung, so wird es sicher auch unser Verhalten beeinflussen. Der menschliche Geist ist nicht eine Anhäufung verschiedener Kräfte, die um die Herrschaft kämpfen, sondern im Gegenteile entspricht unser Wille in allen Fällen der letzten Entscheidung unseres Verstandes. Sobald man sich vollkommen daran gewöhnt hat einzusehen, welche Torheit der Luxus ist, und jeder seinen Nächsten mit einem gleichen Gefühle der Verachtung dagegen erfüllt hat, erscheint es ausgeschlossen, daß jemand sich mit derselben Gier wie bisher die nötigen Mittel, um Luxus zu treiben, zu verschaffen suchen wird."

Wir haben uns jetzt ein deutliches Bild von den Grundgedanken und dem Reformbestreben der Godwinschen Lehre gemacht. Wir sehen deutlich — und das unterscheidet ihn von den anderen Anarchisten —, daß er Anarchist *und* Kommunist ist. Die Herstellung eines gleichmäßigen Eigentums kann nur nach Beseitigung der herrschenden, verfehlten Regierungsformen geschehen, und umgekehrt hängt die Durchführung des anarchistischen Gesellschaftsideals, der staats*losen* Gemeinschaft ganz von der Schaffung einer neuen Eigentumsordnung ab. Also Kommunismus *und* Anarchismus in inniger Vereinigung! Das ist die Weltanschauung Godwins. Aber das dürfte Ihnen wohl auch klar geworden sein, daß Godwin *nicht in dem* Sinne Kommunist ist, daß er das Eigentum und die auf der individuellen Initiative beruhende, moderne Gesellschaftsordnung *schlechtweg* abschaffen möchte. Nein, er gehört vielmehr zu denen, die als begeisterte Propheten des Guten im Menschen *alles*, hier also eine Reform

der Eigentumsordnung von einer moralischen Umgestaltung des Menschengeschlechtes erwarten. Und wir haben ja schon früher gesehen, daß er sich in dieser Beziehung träumerischen Illusionen, die vor der nüchternen Erfahrung nicht bestehen können, hingegeben hat. Ein „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" — nach Urteil eines unserer ersten Kenner der Entwicklung dieser radikalen Reformformel (Ant. Menger) ist es, was Godwin erstrebt, d. h. ein jeder hat ein Recht auf den Ertrag seiner Arbeit! Wir werden später bei der Kritik der Hauptlehre Marx', bei der Besprechung seiner Arbeitswerttheorie, ein kritisches Wort über dieses sog. „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" zu sagen haben. Und auch die kritische Beleuchtung der anarchistischen Grundanschauung Godwins können wir auf später verschieben, wenn wir uns die Frage vorzulegen haben (die alle anarchistischen Systeme ohne weiteres mit „Ja" beantworten!): Ist denn überhaupt eine soziale Gemeinschaft ohne staatlichen Zwang denkbar, oder nicht?

Je nachdem, wie dort unsere Antwort lauten wird, je nachdem fällt auch das Urteil über Godwins Zukunftstraum günstig oder ungünstig aus. Zunächst wollten wir aber unsere Aufgabe darin erblicken, die einzelnen anarchistischen Schriftsteller und Agitatoren der Reihe nach auf ihre anarchistischen Ideen zu prüfen. Da unsere Zeit zu knapp ist, um alle ökonomischen Formulierungen der einzelnen Autoren zu besprechen und zu kritisieren, so müssen wir uns eben damit begnügen, später die Grundlehre des Anarchismus überhaupt auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen.

Die Darstellung Godwins muß ich hier abbrechen. Sie haben gehört, mit welchem Schwung und mit welcher Begeisterung er seine Theorien verficht. Und trotz dem faszinierenden Glanze, der von manchen Ausführungen ausgeht, hat er keinen großen Einfluß ausgeübt. Das anarchistische Dogma verbreitet zu haben, ist nicht sein Verdienst, sondern das eines anderen Mannes, das Proudhons, dem wir uns in dem nächsten Vortrage zuwenden wollen.

Zweiter Vortrag.

Proudhon, Max Stirner. Der ältere deutsche idealistische Anarchismus.

Literatur:

Karl Diehl, P. J. Proudhon. 3 Bde., 1888 - 1896. — A. Mühlberger, P. J. Proudhon, Leben und Werke. 1898. — Bourgin, P. J. Proudhon. 1901. — Georg Adler, Hdwtb. d. St., I. — Schellwien, Stirner und Nietzsche. 1892. — Freiherr Victor von Stockhausen, Die Wertlehre Proudhons in neuer Darstellung. 1898. (Berner Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie, Nr. 11.)

Ich schloß meinen Vortrag heute vor acht Tagen mit dem Satze, daß man nicht Godwin als den Begründer einer anarchistischen Schule und Bewegung ansehen dürfe, sondern vielmehr den Mann, den man früher auch fälschlicherweise als den ersten Schöpfer einer anarchistischen Theorie betrachtet habe, Proudhon. Mit diesem interessanten Theoretiker werden wir uns in dem heutigen Vortrage zunächst zu beschäftigen haben.

Pierre Joseph Proudhon wurde am 15. Januar 1809 in einer Vorstadt Besançons geboren. Seine Eltern waren arm Der Vater war Küfer, die Mutter Köchin in einem Brauhause. Vom siebenten bis zum zehnten Jahre war unser Autor Kuhhirt, um dann beim Collège seiner Vaterstadt auf einer Freistelle untergebracht zu werden. Er studierte mit außergewöhnlichem Fleiße und großem Erfolge und verließ mit neunzehn Jahren das Collège, um auf eigene Faust den Kampf mit dem Leben aufzunehmen. Er blieb zunächst in seiner Vaterstadt Besançon und suchte sich in einer Druckerei als Korrektor und Setzer sein Brot zu verdienen. Dann wanderte er längere Zeit, und dieses Leben auf der Walze scheint ihm, wie so manchem wandernden Handwerksburschen, das Elend einer ungesicherten Existenz außerordentlich nahe gebracht zu haben. Er kehrte nach Besançon zurück und übernahm jetzt selbständig, im Jahre 1836, eine kleine Druckerei, mit der er jedoch keine Erfolge zu erzielen vermochte.

Aber erst 1843 gelang ihm eine Liquidation des Geschäftes. Vermittels eines Stipendiums siedelte er nun nach Paris über, wo er zunächst mit dem für die ganze Persönlichkeit so charakteristischen Eifer historische, volkswirtschaftliche und philosophische Studien betrieben hat. Die beiden Schriften, die diese Epoche zeitigte, sind einmal die Abhandlung „De la célébration du dimanche", „Über die Feier des Sonntags" und sodann die berühmte Schrift „Qu'est-ce que la propriété" vom Jahre 1840. Jeder Nationalökonom, der die Bestrebungen, eine gesetzlich festgelegte Sonntagsruhe zu schaffen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu verfolgen sucht, muß die zuerst genannte Schrift mit dankbarer Anerkennung nennen. Aber weit bedeutender ist die zweite, die unseren Autor berühmt gemacht hat. In ihr kommt zuerst das Wort „Anarchie" vor. Nur unter den schwersten Opfern konnte Proudhon ihre Veröffentlichung durchsetzen. Die Folgen dieser Veröffentlichung waren für unseren anarchistischen Theoretiker sehr einschneidende: Er hatte das Buch der Akademie von Besançon gewidmet, die ihm sein Stipendium verschafft hatte. Entsetzt aber über den revolutionären Inhalt der Schrift nahm sie die Widmung nicht an und machte ernstlich Versuche, ihm das Stipendium zu entziehen. So erbost war sie über den undankbaren Stipendiaten. Aber das blieb keineswegs die einzige Folge seiner Schrift: Seine Freunde gaben ihn ebenfalls preis, und die Regierung hätte ihn beinahe verhaftet, wenn ihn nicht das Gutachten des Nationalökonomen Blanqui davor gerettet hätte.

Wir werden heute leicht geneigt sein, über diese große Aufregung spöttisch die Achseln zu zucken. Und in einem Sinne mit Recht. Denn, so müssen wir fragen: Hatte denn gar keiner der erzürnten Leser der Proudhonschen Schrift gemerkt, daß es sich nicht um eine gehässige, mit persönlichen Ausfällen reichlich gespickte Streit- und Agitationsschrift handelte, sondern vielmehr

um eine durchaus wiſſenſchaftlich gemeinte und durchgeführte Unterſuchung? Das iſt denn doch ein himmelweiter Unterſchied! Und wir müſſen es Blanqui danken, daß er dieſen Unterſchied richtig erfaßt und ſcharf hervorgehoben hat. Nach unſerer Auffaſſung gibt es auf eine ſolche wiſſenſchaftliche Schrift, die zu Folgerungen gelangt, welche ſich mit der beſtehenden Geſellſchaftsordnung und ihren Grundprinzipien nicht vereinigen laſſen, nur eine Antwort: man muß ſich mit ihr geiſtig auseinanderzuſetzen ſuchen. Ein ehrliches Meſſen der geiſtigen Klinge mit dem wiſſenſchaftlichen, rein theoretiſchen Anarchiſten, aber keine Polizeiſchnüffelei, das iſt die richtige Antwort auf eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung, zu welchen Konſequenzen dieſe auch führen möge.

Dieſes grundſätzliche Wort über das Verhalten allen ſolchen radikalen Denkern gegenüber ſchien mir hier am Platze zu ſein. Doch kehren wir nun zu Proudhon zurück. Er ließ 1841 und 1842 zwei weitere Schriften über das Eigentum folgen. Da ihn die letztere in Konflikt mit der Regierung brachte und in einen Prozeß verwickelte — der allerdings mit ſeinem Freiſpruch endigte — wurde er allgemein bekannt. Galt er doch immer mehr als der überzeugungsvolle Märtyrer ſeiner Ideen. Darauf ließ ja auch ſein anſpruchsloſes, darbendes Leben ſchließen. Der Hunger trieb ihn dazu, verſchiedene Stellen anzunehmen. So wurde er zuerſt Sekretär eines Pariſer Advokaten und dann Kommis eines Lyoner Kohlen- und Transportgeſchäfts. Aber bald ließen ihn ſeine Gedanken keine Ruhe bei der nüchternen, praktiſchen Berufsarbeit, und er zog es vor — wenn auch noch ſo beſcheiden — in Paris ſeinen Studien zu leben. 1846 waren ſeine „Ökonomiſchen Widerſprüche“, ſeine „Contradictions économiques“ erſchienen. Die Februarrevolution vom Jahre 1848 und ihre Folgen benutzte er dazu, eine rege ſchriftſtelleriſche Propaganda für ſeine verſchiedenen Reformvorſchläge zu machen.

Sehr günstig war für ihn der Umstand, daß er zum Mitglied der Nationalversammlung gewählt wurde. Jedoch wurde er 1849 zu einer dreijährigen Gefängnishaft verurteilt. Aber das hat diesen mutigen Mann nicht gehindert, später seine Tätigkeit energisch fortzusetzen, denn im Jahre 1858 trug ihm seine Schrift „De la Justice dans la Révolution et dans l'Église", „Über die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche", abermals eine dreijährige Gefängnisstrafe ein, der er jedoch durch seine Flucht nach Brüssel entging. 1862 kehrte er nach Paris zurück und starb dort am 19. Januar 1865.

Soweit sein äußerer Lebenslauf. Sie haben ein Leben flüchtig an sich vorüberziehen lassen, das ganz allein einer Idee geweiht war. Und das verpflichtet uns — wie wir auch über die Leistung Proudhons und ihre praktischen Konsequenzen denken mögen — mit Achtung, ja mit Bewunderung einem solchen Manne gegenüberzutreten, eben um seiner inneren Wahrhaftigkeit und seiner Selbstlosigkeit willen.

Wir wenden uns nun, nachdem wir die äußeren Lebensschicksale des Mannes kennen gelernt haben, seiner Lehre, seinem wissenschaftlichen System zu. Um Ihnen ein möglichst klares Bild seiner Lehren zu geben, will ich die Eigentumslehre, die Wertlehre und die Theorie des Anarchismus und Föderalismus der Reihe nach Ihnen vorführen. Dagegen muß ich gleich hier vorausschicken: die einzelnen ökonomischen Ideen über praktische Wirtschaftspolitik, über Geld, Kredit, Zirkulation u. dgl. will ich in diesen Vorträgen nicht berühren. Einmal aus dem Grunde, weil ich dann einen längeren Ausflug in das Gebiet der allgemeinen Volkswirtschaftslehre unternehmen müßte, um Ihnen das Irrige der Proudhonschen Experimente nachzuweisen. Und dazu würde es uns hier einfach an Zeit fehlen. Und dann glaube ich auch: die scharfen Konturen der Proudhonschen Weltanschauung, die deutlich zu zeichnen, mir hoffentlich gelingen wird,

würden nur gar zu ſehr verwiſcht werden, wenn ich meinen Vortrag mit allerlei Ballaſt, dem obendrein nur ein ſehr geringer wiſſenſchaftlicher Wert beizumeſſen iſt, belaſten würde. Es kommt uns ja doch in erſter Linie darauf an, die Weltanſchauung unſeres Autors in das richtige Licht zu rücken.

Wir beginnen nun unſere Darſtellung mit einer Betrachtung der Eigentumslehre Proudhons.

Warum müſſen wir unſere Darſtellung gerade mit der Eigentumslehre beginnen? — ſo könnte vielleicht jemand fragen. Weil für Proudhons Syſtem die Eigentumslehre von einer ähnlichen, fundamentalen Bedeutung iſt, wie für Godwin. Godwin ſagte, wie Sie ſich erinnern werden, daß das moderne Eigentum ein noch viel größeres Übel ſei, als der Staat und die Regierungen. Proudhon ſagt dagegen einmal: „Die ganze ſoziale Frage löſt ſich für uns in der Eigentumsfrage auf.“ Sie ſehen alſo, daß wir ein Recht haben, mit der Eigentumslehre zu beginnen. Unſere folgende Darſtellung ſchließt ſich an die Ihnen zitierte Schrift Proudhons an: „Qu'est-ce que la propriété“ vom Jahre 1840. Nicht als ob Proudhon nur in dieſer Schrift ſeine Anſchauungen über das Eigentum niedergelegt hätte. O nein, aber es geſchah ſpäter — wie der berufenſte Kritiker und Biograph unſeres Anarchiſten, Karl Diehl (deſſen Führung wir uns anvertrauen wollen) mit Recht hervorhebt — nie wieder „ſo vollſtändig und zuſammenhängend als in der erſten Schrift“. — Die Begriffsbeſtimmung, die nun zunächſt Proudhon von dem Eigentum gibt, iſt rein naturrechtlicher Art. Sie werden ſich noch von dem erſten Vortrage her erinnern, was man darunter zu verſtehen hat. Proudhon kennt vier natürliche und unveräußerliche Menſchenrechte: Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Sicherheit. Unter dieſen vier Rechten nimmt aber das „Eigentum“ eine ganz beſondere Stellung ein. Proudhon nennt es ein „Recht außerhalb der Geſellſchaft“. Wie iſt das zu verſtehen? Das

Eigentum ist etwas, was die meisten Bürger überhaupt nicht erringen, es existiert nur als „Möglichkeit". Denn nur *dann*, wenn die Bedingungen des Eigentumserwerbs für alle gleich wären, wäre das Eigentum auch wirklich ein Naturrecht, wie die Freiheit, Gleichheit und Sicherheit auch. Die Begründungen des Eigentums entweder auf dem Rechte der ersten Besitznahme (Okkupationstheorie) oder auf der Arbeit (Arbeitstheorie) oder auf der allgemeinen Einwilligung oder endlich auf dem positiven Gesetze (Legaltheorie) scheinen unserem Autor *alle* völlig ungenügend zu sein. Und ich glaube, daß man ihm hier im allgemeinen durchaus zustimmen darf. Nur *einen* Vorbehalt möchte ich machen: Die Legaltheorie, die von manchen modernen Theoretikern (z. B. Adolph Wagner) als die einzig richtige hingestellt wird, ist in *dem* Sinne unanfechtbar, daß allerdings das jeweilige positive Gesetz unser Eigentumsrecht schafft. Aber Sie werden mir gewiß alle zustimmen, wenn ich meine: sie erklärt wohl das „Was", aber niemals das „Warum" des Eigentums. Proudhon ist nun der Anschauung, daß die *Arbeit* gerade zur Gleichheit des Eigentums führen müsse. Er stellt direkt den Satz auf: der Arbeiter hat nach Empfang seines Lohnes noch ein natürliches Eigentumsrecht auf die von ihm produzierte Sache! Damit haben wir den zweiten Verfechter des „Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag" kennen gelernt. Wir werden ja, wie schon gesagt, später im Zusammenhang darüber noch ein Wort zu sagen haben.

Nun werden Sie gewiß denken, für Proudhon wird es aus diesem Dilemma zwischen dem modernen Eigentum und seiner idealen Forderung, dem Rechte auf den vollen Arbeitsertrag, nur *einen* Ausweg geben, den Kommunismus, die allgemeine Gütergemeinschaft. Weit gefehlt! Ebensowenig wie Godwin das Eigentum *an sich* angreift, ebensowenig tut es unser Autor. Ja, er bekämpft sogar auf das schärfste den Kommunismus. Er

will aus der These: die Gemeinschaft und der Antithese: das Eigentum die Synthese finden. Er findet sie aber nicht in dem Kommunismus, dessen Nachteile, nach seiner eigenen Aussage, ganz evident seien. Und mit Recht weist er darauf hin — ein Argument, das auch heute noch (s. von Ad. Wagner) als das psychologisch bedeutsamste Argument gegen den Kommunismus geltend gemacht wird —, daß der Kommunismus wohl Gleichheit schaffen könne, aber diese Gleichheit durch die Preisgabe eines viel kostbareren Gutes erkaufen müsse, nämlich durch die Preisgabe der Freiheit.

Nein, die Lösung, die Synthese, die Brauchbare erblickt liegt auf einem ganz anderen Felde. Er nennt sich selbst einen Anarchisten. „Das Eigentum und das Königtum gehen seit dem Beginn der Welt ihrem Untergang entgegen: wie der Mensch die Gerechtigkeit in der Klugheit sucht, so sucht die bürgerliche Gesellschaft die Ordnung in der Anarchie." „Anarchie, Entbehrlein jedes Herrn, jedes Souveräns, ist die Regierungsform, welcher wir uns täglich mehr nähern und welche uns die eingewurzelte Gewohnheit, den Menschen zur Regel und seinen Willen zum Gesetz zu machen, als die größte Annäherung und den Ausdruck des Ideals betrachten läßt."

Sie sehen, das ist die Synthese Proudhons! Und damit haben wir seine Weltanschauung der Anarchismus, entgegen, der — wie Sie sich ja selbst überzeugen konnten — auf das innigste mit der Eigentumslehre verknüpft ist. Wir sind hier eine nahe Verwandtschaft mit der Lehre Godwins! Der Anarchismus ist die Gesellschaftsform, die allein gerecht ist. Sie ist die Synthese aus Kommunismus und Eigentum. Er nennt sie auch kurzweg eine „Freiheit", die aber wieder „Gleichheit" ist und zugleich „Anarchie", weil sie die Herrschaft der Willkür nicht zuläßt. Der Kommunismus ist einseitig, weil er die Freiheit beseitigt, und das Eigentum ist ebenso einseitig, weil es die Gleich-

heit beseitigt. Beiden Forderungen, beiden natürlichen Menschenrechten wird nur „die dritte" Gesellschaftsform gerecht, eben der Anarchismus im Sinne Proudhons.

Damit hätte ich Ihnen die Eigentumslehre Proudhons kurz dargestellt. Wir wollen sie, bevor wir zum zweiten Grundkern seiner Theorie, der Wertlehre, übergehen, noch ganz kurz auf ihre Stichhaltigkeit prüfen. Nach unserem Dafürhalten kann ein Problem, wie die Begründung des Eigentums, nur historisch erklärt werden. Und eine solche historische Perspektive, die uns die unerläßliche Vorbedingung für eine Betrachtung des Eigentums und seiner verschiedenen Formen zu sein scheint, fehlt unserem radikalen Denker völlig. Es scheint, als ob auch hier Theorie und Geschichte nichts miteinander zu tun haben wollen. Was ist aber die Folge einer historischen Behandlungsweise eines solchen Problems? Die Frage darf nicht absolut gelöst werden, sondern relativ. Und das heißt: das Eigentum ist eine Form des positiven Rechtes, die zu verschiedenen Zeiten auch ganz verschieden ausgesehen hat. Deswegen ist die Eigentumsfrage eine zeitlich und örtlich verschiedene Frage. Daher kann sie nur mit steter Rücksichtnahme auf Zeit und Ort beantwortet werden. Ja, wäre das Eigentum ein ewig unabänderliches „Menschenrecht", dann wäre wohl eine „absolute" Lösung der Frage, also ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, zulässig. Dem ist aber nicht so. Sie sehen, wie recht ich hatte, wenn ich Ihnen früher sagte, das „Naturrecht" ziehe sich wie ein grüner Faden durch den gesamten Individualismus des 19. Jahrhunderts, also auch durch den Anarchismus, hin. Und ganz naturrechtlich ist ja auch die Definition des Eigentums als eines „unbeschränkten Rechts auf Gebrauch und Mißbrauch". Auch dieses sog. „Recht" wird eben je nach den Bedürfnissen der Gesamtheit zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern in verschiedener Weise arg beschnitten. Die positive

Gesetzgebung knetet und bearbeitet das Eigentum nach den Bedürfnissen des Landes. Darum ist es kein absolutes „unbeschränktes“ Recht. Das ist eben auch eine naturrechtliche Phantasie! Hätte Proudhon historisch empfunden und gedacht, so hätte er zu dem Schlusse kommen müssen, daß gerade mit einer Steigerung der Kultur und somit auch der individuellen Bedürfnisse des einzelnen das Privateigentum sich immer mehr herausbildet. Es ist das aber nach Zeit und Ort ganz verschieden, so daß sich überhaupt keine allgemeingültige Erklärung für das Eigentum geben läßt.

Übrigens hat später Proudhon selbst seine radikalen Anschauungen über das Eigentum außerordentlich geändert, jedoch den alten Haß hat er niemals ganz vergessen.

Die zweite wichtige Theorie, die Proudhon aufgestellt hat und die ebenfalls von großer ökonomischer Bedeutung ist, ist seine Wertlehre, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Sie findet sich am ausführlichsten dargelegt in dem ersten Bande seines „Systeme des contradictions économiques ou philosophie de la misère“, in dem „System der ökonomischen Widersprüche oder Philosophie des Elends“, das 1846 zuerst erschienen ist und auch wiederholt ins Deutsche übersetzt wurde.

Die Erscheinungen des Wertes, nach dem man die wirtschaftlichen Güter und Waren zu bemessen hat, haben in früherer Zeit den Anlaß zu einem außerordentlich scholastischen Prinzipienstreit geboten. Wir sprechen heute nur noch über den Wert einer Ware und suchen diesen zu erklären, um eine Handhabe für die Erklärung des Preises zu finden. Proudhon hat nun eine Wertlehre aufgestellt, die den Wert rein objektiv, d. i. ganz unabhängig von dem Subjektiven aller Wertschätzung durch den Käufer, zu erklären sucht. Das ist eine Erklärung, die dogmenhistorisch an die Kostentheorie der klassischen Schule anknüpft, d. i. an jene Lehre, der zufolge die Preise sich stets nach den Produktions-

bzw. Arbeitskosten der betreffenden Ware richten, mit anderen Worten: daß das, was eine Ware „gekostet" habe, ihren „Wert" ausmache. Dieser „objektivistischen" Werttheorie steht schroff die „subjektivistische" Werttheorie[1]) gegenüber, welche lehrt, daß ausschlaggebend für den Wert dieser Ware nicht der durch die Kosten bedingte objektive Tauschwert sei, sondern vielmehr der subjektive Gebrauchswert, den die Ware für den Käufer habe und somit dessen Kauflust. Einseitig können beide Theorien dann sein, wenn sie an mechanisch wirkende wirtschaftliche Naturgesetze glauben, wie an das „Kostengesetz" oder an das „Gesetz von Angebot und Nachfrage". Dann vergessen sie, daß diese Gesetze nicht streng automatisch das Wirtschaftsleben regieren, sondern daß sogar nicht rein wirtschaftliche Zweckmäßigkeitserwägungen der Menschen auch noch eine Einwirkung auf die Regulierung der Warenpreise ausüben können. Aber sonst gehören unsere Sympathien mehr der subjektivistischen Lehre, weil wir der Anschauung sind, daß von dem Werte einer Ware immer nur dann geredet werden kann, wenn sich wirklich ein wertschätzender Mensch, d. h. ein Käufer einstellt. Und eine solche Wertschätzung ist eben natürlich subjektiv. Im letzten Grunde richtet sich daher der Tauschwert nach dem Gebrauchswert. Jedenfalls ist es ein Fehler der „Kostentheorie" und anderer objektivistischen Wert- und Preistheorien, das subjektive Moment aller Wertbildung ganz unbeachtet gelassen zu haben.

Dieser kleine Ausflug in das Gebiet der allgemeinen Wirtschaftslehre schien mir durchaus notwendig zu sein, damit Sie künftig wissen, um welche Probleme es sich denn eigentlich handelt, wenn wir von einer „Werttheorie" sprechen. Nun verstand die klassische Schule, namentlich Ricardo, unter den „Kosten" gewiß auch in erster Linie die materielle, „exekutive" Arbeit des

[1]) Über die hier gewählte Einteilung der Werttheorien vgl. Diehl, Erläuterungen zu Ricardo, a. a. O., I. 1905, S. 14.

Lohnarbeiters, dann aber auch die Tätigkeit des von dem Unternehmer verwandten Kapitals. Die Lehre Proudhons und die späterer Kommunisten geht aber in ihrer rein materialistischen Auffassungsweise viel weiter, indem sie den Wert einer Ware allein auf die mechanische Handarbeit basiert und infolgedessen konsequenterweise im Preise auch nur den Ertrag dieser Arbeit sieht, der den Arbeitern gerechterweise allein zufallen müsse. Sie sehen, daß die geistige Arbeit des Unternehmers, die ja allein das Kapital fruchtbar arbeiten läßt, völlig unbeachtet bleibt. Diese sog. Arbeitswerttheorie — mit der, wie Sie soeben sich überzeugen konnten, das „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" in naher Verbindung steht — hat nicht nur Proudhon, sondern später mit vielem Glanz und wahren Hexenkunststücken der Dialektik vor allem Karl Marx vertreten. Schon um dessenwillen war es notwendig, hier etwas weiter auszuholen. Und Sie werden mir wohl schon heute zugeben können, daß eine Würdigung dieser rein materialistischen Arbeitswerttheorie notwendigerweise an eine Würdigung der Unternehmerarbeit anknüpfen muß, an eine Würdigung der geistigen Arbeit in ihrer Bedeutung für die Produktion. Wir müssen aber eine kritische Auseinandersetzung auf später verschieben, wir knüpfen sie besser an Marx an, da er ja für die Gegenwart ungleich bedeutungsvoller ist. An jener Stelle werden wir dann auch sehen, daß selbst, wenn eine rein objektivistische Wertlehre — Sie wissen ja jetzt, was das ist — richtig wäre, sie dann nicht so plump materialistisch, entgeistigt sein darf, wie die Arbeitswerttheorie eines Proudhon und eines Marx.

Kehren wir zu unserem Anarchisten zurück. Wir sind jetzt mit dem richtigen Rüstzeug versehen, seiner Werttheorie gegenüberzutreten. Proudhon lehrt, daß die Arbeit allein alle Elemente des Reichtums hervorbringt, indem er an einen Gedanken Adam Smiths anknüpft. Der Wert ist die „Verhältnismäßigkeit

der Produkte, die den Reichtum ausmachen", und dieses Verhältnis setzt die Arbeit fest. So lautet, ganz kurz zusammengefaßt, die Wertlehre unseres Denkers. Sie ist einmal falsch, weil sie versucht, den Wert einer Ware auf Arbeit zu konstituieren, also auf „ein konkretes Ding der Außenwelt". Das ist unrichtig, weil sich der Wert nur auf Schätzungen der Menschen gründen kann, mit anderen Worten, wie schon früher angedeutet — weil eine rein objektivistische Werttheorie mit der Erfahrung im Widerspruch steht. Zweitens ist diese Theorie aber deshalb falsch, weil sie von einer ganz entgeistigten, materialistischen Produktionslehre ausgeht, in der die geistige, organisatorische Arbeit des Unternehmers überhaupt nicht berücksichtigt wird, ebensowenig wie die produktive Tätigkeit des Kapitals. Wir werden diese Kritik erst später näher ausführen, wenn wir die Lehre Marx' besprechen. Die Kritik seiner Lehre wird im gewissen Sinne für Proudhon und alle Arbeitswerttheorien überhaupt mitzugelten haben. Und kritisiert werden muß später die Arbeitswerttheorie, denn sie führt in ihren letzten Konsequenzen — das wollen Sie alle wohl bedenken — zu der Lehre, daß im Preise lediglich die Entschädigung für die geleistete materielle Arbeit des Handarbeiters zu erblicken sei. Damit wären der Unternehmergewinn und Kapitalzins, die wir als berechtigte Einkommensarten ansehen, gerichtet. Dann wären allerdings beide nur „Ausbeutungsgewinne". Damit wäre die auf dieser Ausbeutung beruhende moderne kapitalistische Gesellschaftsordnung allerdings ein entsetzliches Ungeheuer, das auf irgend eine Weise unschädlich gemacht werden müsse. Sie sehen, die Arbeitswerttheorie als solche wird uns noch eine harte Nuß zu knacken geben. Und unserem früheren Grundsatze gemäß müssen wir um jeden Preis den Kampf mit ihr aufnehmen. Das soll in dem 5. Vortrage geschehen! Ein Unterschied zwischen der Marxschen und der Proudhonschen Wertlehre ist

aber schon hier hervorzuheben: für Marx ist das Wertgesetz nur eine historische Kategorie, d. h. es steht und fällt mit der modernen kapitalistischen Produktionsweise. Wird sie beseitigt, dann tritt auch im Wertgesetz der ersehnte Wandel ein. Für Proudhon ist das Wertgesetz eine „ewige Wahrheit", eine absolute Kategorie, ganz unabhängig von irgend welchen historischen Zuständen. Dennoch können wir unsere Kritik später zusammenfassen. Denn wenn uns der Nachweis gelingt, daß die Arbeitswerttheorie falsch ist, so heißt das für Proudhon: die Basierung des Wertes auf die Arbeit ist überhaupt falsch, für Marx: sie ist falsch für unsere moderne Wirtschaftsordnung, darum ist es auch unsinnig, diese zu ändern.

Wir haben mit der Darstellung der Eigentumslehre und der Wertlehre die Betrachtung der wichtigsten ökonomischen Grundtheorien Proudhons beendet; ich sagte Ihnen schon früher, daß ich aus Mangel an Zeit und um nicht die scharfen Linien der Zeichnung zu verwirren, darauf verzichten müsse, Ihnen noch die einzelnen ökonomisch-politischen Lehren unseres Denkers mitzuteilen.

Dagegen müssen wir jetzt noch ein Wort über den Anarchismus resp. Föderalismus des französischen Anarchisten sagen: Was war doch gleich das Ideal Proudhons, das weder Kommunismus noch das moderne Eigentum befriedigen konnten? Das Ideal war „Freiheit und Gleichheit". Es liegt nun in der Natur des Staates, der um der Gesamtheit willen da ist, und überhaupt einer jeden straff organisierten Gemeinschaft, daß diese beiden Ideale niemals ganz verwirklicht werden können. Daher ist es nur folgerichtig gedacht, wenn Proudhon eine dritte Gesellschaftsordnung, den Anarchismus vorschlägt, d. h. also eine Abschaffung des Staates und aller Regierungen fordert. Nur bei anarchischen Zuständen können Freiheit und Gleichheit verwirklicht werden. Die Grundidee des Proudhonschen

Anarchismus ist die folgende: „Das ganze Regierungssystem sei dazu da, um die Vorrechte der besitzenden Klassen gegenüber der besitzlosen aufrecht zu erhalten; mit dem Augenblicke, wo die von ihm vorgeschlagenen ökonomischen Reformen, namentlich die Unentgeltlichkeit des Kredits, durchgeführt seien, sei auch die Autorität überflüssig; dann könne jeder selbst herrschen und sich selbst Gesetze geben; nicht Unordnung bedeutet also Proudhons Anarchie, sondern die größte Harmonie und Ordnung aller; an Stelle der Gesetze sollen freie Verträge treten, die von den Mitgliedern der einzelnen wirtschaftlichen Gruppen, Vereine, Gesellschaften, Korporationen, Assoziationen untereinander auf Grundlage des freien Austausches der Produkte und des unentgeltlichen Kredits geschlossen werden."[1])

„Jeder soll Selbstherrscher sein," das ist der Grundkern des Proudhonschen Anarchismus. Da es aber auch der Grundkern des Anarchismus überhaupt ist, so verschieben wir die Kritik dieser Lehre, ebenso wie wir es mit der Lehre Godwins taten, auf den Schluß des dritten Vortrages. Hier möchte ich Sie nur noch auf die Staatslehre Proudhons aufmerksam machen. Ihm ist der Staat nichts als brutale Macht, nichts als eine Waffe in der Hand der Besitzenden gegen die Besitzlosen. Wir sehen hier die Macht- und Klassentheorie an einem deutlichen Beispiele scharf ausgeprägt, eine Auffassung des Staates, der wir später bei den französischen Kommunisten und auch bei Marx wiederbegegnen werden. Da aber für Proudhon „Staatlosigkeit" das Ideal ist, so ist er radikaler Individualist nach der Begriffsbestimmung, die ich Ihnen schon früher gegeben habe. Auch über die Staatslehre wird erst bei der Betrachtung Marx' ein kritisches Wort zu sagen sein. Und dann werden Sie auch deutlich den Einfluß des Naturrechtes auf die Lehre

[1]) K. Diehl, P. J. Proudhon. II, 1890, S. 108.

Proudhons erkennen lernen. Auch er glaubt an eine Harmonie aller Einzelintereſſen. Auch ihm iſt ein Konflikt mit dem Geſamtwohl undenkbar. Und endlich finden wir bei ihm die alte „Vertragstheorie" des naturrechtlichen Dogmas; der Vertrag, der den Staat begründet hat, ſoll ihn auch wieder verdrängen, denn im anarchiſtiſchen Zuſtand herrſcht nur der Vertrag, nicht das Recht.

An dieſer Ihnen ſoeben geſchilderten, ſchroffen Theorie des Anarchismus hat aber Proudhon nicht feſtgehalten. 1852 erſchien ſein Werk „Du principe Fédératif" — „über das Prinzip des Föderalismus". Wohlbemerkt: Der Anarchismus bleibt ſein Geſellſchaftsideal, aber es iſt eben nur ein Ideal, das niemals verwirklicht werden kann. Für die Realpolitik taugt er nichts, da muß ihn der Föderalismus erſetzen. Man verſteht darunter ein Abkommen nach Verträgen, nach dem ein jeder Bürger, der in die Gemeinſchaft eintritt, ebenſoviel vom Staat zu fordern hat, als er ihm opfert und ſeine Freiheit ſoweit behält, als es der Gegenſtand erlaubt, um deſſen willen der Vertrag abgeſchloſſen wurde. Dieſer etwas myſtiſche Föderalismus beruht auf dem Prinzip der „Gegenſeitigkeit", des Mutualismus. Proudhon ſelbſt erklärt es durch die Sentenz: „Tue niemals anderen, was du nicht willſt, daß man dir tue, und tue ſtets anderen, was du willſt, daß man dir tue." Und in einer ſolchen Geſellſchaftsorganiſation ſind durchaus nicht alle politiſchen Funktionen überflüſſig, wie Proudhon ſelbſt zugibt. Wir ſehen demnach, daß der Föderalismus, ſo verſchwommen er auch erſcheint, immer noch ein etwas realiſtiſcheres Ding iſt, als der Anarchismus.

Wenn wir ein zuſammenfaſſendes Urteil abgehen wollen, ſo muß ich Proudhons bedeutendſtem Biographen recht geben (K. Diehl), wenn er ihn als eine widerſpruchsvolle Natur bezeichnet. Jedenfalls fehlt ihm ein ſtrafferer, logiſcher Gedanken-

bau völlig, den einer seiner glühendsten Verehrer (Mühlberger) allerdings glaubt entdeckt zu haben.

Wir brechen hier die Darstellung der Proudhonschen Lehren ab und wenden uns einem Deutschen zu, Max Stirner. Er hieß eigentlich Kaspar Schmidt und wurde am 25. Oktober 1806 zu Bayreuth geboren. Nach Vollendung seiner Studien lebte er als Lehrer am Gymnasium und an einer Töchterschule in Berlin. 1844 erschien unter dem Pseudonym „Max Stirner" sein Werk „Der Einzige und sein Eigentum". Es ist das keckste anarchistische Buch überhaupt, der radikalste Individualismus, der jemals einen schriftlichen Ausdruck gefunden hat. Er hat auch noch ein historisches Werk „Geschichte der Reaktion" verfaßt und verschiedene nationalökonomische Übersetzungen. Er starb in den bescheidensten Verhältnissen am 26. Juni 1856. Hier interessiert uns nur das berühmte, oder wohl besser berüchtigte Buch „Der Einzige und sein Eigentum". Ein geistvoller Jurist[1]) hat es genannt: „den keckſten Versuch, der jemals unternommen worden ist, alle irgendwelche Autorität von sich abzuschütteln". Und das Urteil trifft in der Tat den Nagel auf den Kopf. Der materialistische Philosoph Feuerbach ging von dem Satze aus: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke". Er wollte seine religiöse Weltanschauung in ihrer Entwicklung dadurch veranschaulichen und seinen Grundsatz, daß „der Mensch dem Menschen das höchste Wesen sei". Stirner geht aber einen Schritt weiter und fordert, daß der einzelne sich von jeder Religion und jedem Vorurteil frei machen müsse, auf daß er allein „sein Eigener" zu sein vermöge. Die Folge ist, daß jedes Sittengesetz für ihn ein Unsinn ist. Mit anderen Worten: Stirner wird zum Antimoralisten. Und ebenso leugnet er die Berechtigung eines recht-

[1]) R. Stammler, Die Theorie des Anarchismus. 1894, S. 13.

lichen Zwanges und der damit verbundenen Staatsorganisation. Er wird also außerdem zum Anarchisten, dem das „Frei sein vom Staate" das allein erstrebenswerte Ideal ist. Kein Anarchist zeigt so deutlich die Grundtendenz der anarchistischen Weltanschauung, den unpsychologischen Optimismus, als unser Stirner.[1]) Er lebt der festen Überzeugung, daß das einzelne Individuum, ohne Schaden zu stiften, frei und schrankenlos seinen Leidenschaften und egoistischen Trieben nachgehen dürfe, ohne daß dies zu einem Konflikte mit den Interessen eines anderen Individuums führen könne. Interessant ist an dieser Feststellung nur, daß sich das Naturrecht bis in die Winkel des mystischen Anarchismus ausgebreitet hat. Denn diese Gleichstellung von Gesamt- und Privatinteresse ist durchaus naturrechtlich. Stirner zufolge soll der schrankenlose Egoismus des einzelnen Individuums frei walten dürfen — und die Folge wird sein: alles wird sich künftig in schönster Harmonie vollziehen. Die Grundlage der sozialen Gemeinschaft bildet alsdann der Vertrag, die „Konventionalregel" (wie sie Stammler genannt hat), die keinen Zwang kennt. Wir werden später sehen (im dritten Vortrage), daß eine solche nicht als geeignete Grundlage für eine soziale Organisation anerkannt werden kann.

Kuno Fischer hat in seinem Werke über Hegel ausgeführt, daß in gleicher Weise Stirners Lehre und der Marxismus aus der Lehre des großen Dialektikers Hegel erwachsen. Hegel ist ein Januskopf mit der Mißachtung des Individuums auf der einen und der Proklamierung des freien Ichs auf der anderen Seite. Die erstere hat die materialistische Geschichtsauffassung, die letztere den extremen Individualismus: den Anarchismus Stirners gezeitigt. Das Ich ist allmächtig, ist alles. Die Folge: eitle Selbstbespiegelung und Verachtung der

[1]) Die folgenden Ausführungen schließen sich, zum Teil wörtlich, an mein Buch „Staat und Wirtschaft". Bd. I, S. 104—105 an.

historischen Kontinuität der Dinge. Dasselbe zeigt sich ja auch bei dem viel größeren Nietzsche, dessen Verachtung der Geschichte wieder aus Schopenhauer geschöpft ist. Wir sind jetzt gewohnt, die Gattung, den Gesellschafts- oder Staatswillen in den Vordergrund zu rücken, wenn wir von sozialwissenschaftlichen Erörterungen reden wollen. Der Anarchismus ist dagegen die Rückkehr zu einer Weltanschauung, der umgekehrt das Individuum alles bedeutet. Nicht der Mensch als solcher, sondern das Ich steht im Mittelpunkt als Alleinherrscher des Ganzen.

Daß solch eine Auffassung völlig falsch ist, weil sie einfach mit der menschlichen Natur nicht zu vereinbaren, das wird, so denke ich, später aus unserer Gesamtkritik des Anarchismus als Weltanschauung überhaupt hervorgehen.

Um zum Schlusse endlich noch Stirner wörtlich zu zitieren, so meint er:

„Des Staates Betragen ist Gewalttätigkeit und seine Gewalt nennt er Recht, die des Einzelnen Verbrechen."

Nach seiner Lehre sollte es natürlich gerade umgekehrt lauten:

„Was du zu sein die Macht hast, dazu hast du das Recht. Ich leite alles Recht und alle Macht aus mir her; ich bin zu allem berechtigt, dessen ich mächtig bin .... Wer die Gewalt hat, der steht über dem Gesetze .... Gewalt geht vor Recht, und zwar — mit vollem Rechte."

Sie sehen, Stirners Lehre will nicht nur den Staat und das Recht, sondern alle soziale Moral vertreiben. Die letzten Sätze zeigen ja deutlich sein Ansinnen, das ich wohl nicht erst zu kritisieren brauche. Achten Sie aber auf den großen Unterschied zwischen Proudhon und Stirner: Der erstere ein begeisterter Idealist, der zweite ein antimoralischer, überhaupt jenseits von Gut und Böse wandernder Fanatiker des rohen Faustrechts. Jene frivolen Sätze brauchten nur in die Wirklichkeit

übersetzt zu werden, und eine große Gefahr erhob sich für die gesittete Gesellschaft. Trotz diesem gefährlichen Zauber, den es auf die Massen ausüben mußte, hat das Werk aber wenig gewirkt und ist erst neuerdings der Vergessenheit wieder entrissen worden. Der begeistertste Vorkämpfer Stirners ist Mackay, der nicht nur sein Leben beschrieb, (1898) sondern auch einen interessanten Roman „Die Anarchisten" (1891) veröffentlicht hat, bei dem wir uns aber hier nicht aufhalten können.

Wir müssen vielmehr dem „älteren deutschen idealistischen Anarchismus" (Adler) noch ein Wort zum Schlusse des heutigen Vortrags widmen. Im Jahre 1843 veröffentlichte, von Proudhon stark beeinflußt, Moses Heß zwei Abhandlungen, „Philosophie der Tat" und „Sozialismus" betitelt. Er stellte auch als Ideal die Verneinung einer jeden Herrschaft auf und lehrte, daß „die Verneinung des Bestimmtwerdens von außen die Selbstbestimmung von innen heraus sei." [1]) Deshalb muß jede Tätigkeit aus innerem Antriebe geschehen, sonst ist sie verwerflich und „eine Last oder ein Laster".

Ganz ähnliche Anschauungen äußert der zweifellos begabte Karl Grün, den wir zugleich als einen der bedeutendsten Vertreter des vormärzlichen Kommunismus anzusehen haben. Ihm zufolge soll jeder soviel arbeiten und soviel genießen, als ihm paßt. In dieser trivialen Lehre fand er sich mit Heß, der auch ein absolutes Genußrecht des Individuums predigte. Wie soll es aber eine vernünftige Produktion geben können, wenn diese ganz in das Belieben des einzelnen gestellt ist! Natürlich muß aber auch erst der Staat abgeschafft werden. Und das geschieht nach Grün dadurch, daß die Reichen immer reicher, die Arbeiter immer ärmer werden, und schließlich eine Revolution unvermeidlich sein würde. Sie sehen, auch in den Anarchismus spielt

---

[1]) Vgl., auch zum Folgenden, G. Adler, Hdwtb. d. St., I, S. 304 ff.

oft ein bischen Verelendungstheorie, wie sie Marx später ausgebildet hat, mit hinein. Und noch einen dritten Namen muß ich hier nennen, den Wilhelm Marrs, der in der anarchistischen Bewegung der Jungdeutschen in der französischen Schweiz anfangs der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine Rolle gespielt hat. Auch Marr bekannte sich ausdrücklich zu Proudhon. Er wollte auch „Anarchist" sein und erstrebte als solcher die Vernichtung von Staat, Eigentum und Ehe. Der Mensch ist ihm viel zu zahm. Darum ruft er aus [1]):

„Aber — bei dem Löwen der Wüste! — der Mensch muß wieder wild werden, damit er etwas werde. Er sprenge den Menageriekäfig, in dem man ihn als Wunder der Zahmheit herumführt! Noch stecken die übermütigen Tierbändiger ganz ruhig den Kopf in den Rachen des Löwen; denn sie wissen — er beißt doch nicht zu. Aber — wenn er einmal zubeißt."

„Ihr alle, ihr hochherzigen und ihr gemütlichen deutschen Jünglinge, die ihr nur die Jugendermahnungen eurer Ammen und Pfaffen aufwärmt und wiederkaut, und eure Kraft und euren Mut zähmen und zähmen laßt durch das Gespenst einer Vorsehung, die da die Menschen leiten und führen soll wie die Drahtpuppen auf einem Marionettentheater: bedenkt, daß in euch die Kraft liegt, dieser Weltordnung eine andere Richtung zu geben, daß ihr das ganze Lug- und Truggebäude unserer heutigen gesellschaftlichen Einrichtung zerstören könnt."

Wir können bei diesen Männern hier nicht länger verweilen, zumal sie von unerheblicher Bedeutung, sowohl für die Ausbildung der anarchistischen Theorie als auch für die der anarchistischen Parteienbildung und Taktik gewesen sind. Dieser letzteren müssen wir uns jetzt zuwenden, und damit Männern, die weit erfolgreicher waren. Das soll im nächsten Vortrage geschehen.

---

[1]) Langhard, Die anarchistische Bewegung in der Schweiz . . . 1903, S. 2.

Dritter Vortrag.

Die Begründung der anarchistischen Parteien. Die Propaganda der Tat und der verbrecherische Anarchismus. Die theoretische Grundlehre des Anarchismus und ihre Kritik.

Literatur:

Adler, Handwtb. d. St., I. — Langhard, Die anarchistische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart und die internationalen Führer. 1903. — M. Nettlau, M. Bakunin. 1901. — M. Bakunins sozialpolitischer Briefwechsel mit Alex. Iw. Herzen und Ogarjow, herausg. von Prof. Dragomanow, übersetzt von B. Minzès. 1895. — Thun, Geschichte der revolutionären Bewegungen in Rußland. 1883. — Der Anarchismus und seine Träger, Enthüllungen aus dem Lager der Anarchisten, von . . . (Verfasser der Londoner Briefe in der „Kölnischen Zeitung" = R. Martin). 1887. — Seuffert, Anarchismus und Strafrecht. 1899. — A. Lenz, Der Anarchismus und das Strafrecht, Zeitschrift f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft. 1896. — E. V. Zenker, Der Anarchismus und seine Bekämpfung, Zeitschrift f. Sozialwissenschaft, I. 1898. — Plechanow, Anarchismus und Sozialismus. 1894. — Reichesberger, Sozialismus und Anarchismus. 1895. — Rosanow, Bakunin, Krapotkin, Netschajew und die anarchistisch-nihilistische Bewegung. „Gesellschaft", 1895. — Lombroso, Die Anarchisten, nach der 2. Aufl. des Originals übersetzt von Kurella. 1895. — Eltzbacher, Der Anarchismus. 1900. — Bernatzik, Der Anarchismus, Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1895. — R. Stammler, Die Theorie des Anarchismus. 1894. — Jellinek, Allgemeine Staatslehre. 1900, S. 162—204 (grundlegend für die Rechtfertigung des Staates und seiner Zwangsorganisation). — W. Borgius, Die Ideenwelt des Anarchismus. 1904. — Weidner, Aus den Tiefen der Berliner Arbeiterbewegung („Großstadtdokumente", IX). 1905.

Wir haben in den beiden früheren Vorträgen im wesentlichen nur Theoretisches geboten. Die anarchistische Theorie und ihr Grundprinzip, das „Freisein vom Staate", ist uns aus den Lehren Godwins, Proudhons und Stirners klar geworden. Aber zu der Gründung einer anarchistischen Partei war es immer noch nicht gekommen. Das hatte weder der begeisterte Idealismus eines Proudhon und die Agitation der von ihm beeinflußten Männer Heß, Grün und Marr durchsetzen können, noch gelang es dem antimoralischen Anarchismus eines der zynischsten deutschen Denker, Max Stirner. —

In der heutigen Stunde wollen wir uns zunächst der Begründung einer anarchistischen Partei zuwenden, mit der der Name eines russischen Anarchisten auf das Engste verknüpft ist, nämlich der Name Bakunins. Dieser Mann fand den Boden für seine staatsfeindlichen Bestrebungen außerordentlich gut vorbereitet. Nicht etwa, als ob es mir einfiele, die Ziele der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung irgendwie mit den Zielen des Anarchismus zu identifizieren. O nein, ich habe mich ja schon im ersten Vortrage ausdrücklich gegen eine solche Gleichstellung verwahrt, als ich über den Gegensatz zwischen Anarchismus und Kommunismus sprach. Aber das wird man doch zugeben müssen: die sozialdemokratische Arbeiterbewegung, die in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sich anschickte,

zum Leben zu erwachen, hatte Verstand und Sinne der unteren Klassen, namentlich der Arbeiterbevölkerung geschärft, ja sie überhaupt erst für solche radikalen Reformlehren aufnahmefähig gemacht. Lassalle hatte in Deutschland den Arbeiterverein gegründet. In den letzten Regierungsjahren Napoleons III. regte sich immer mehr die französische Arbeiterpartei, die von einem Paktieren mit dem Imperialismus der napoleonischen Dynastie nichts mehr wissen wollte. 1864 endlich entstand die internationale Arbeiterassoziation. Von dieser, sowie der Agitation Lassalles wird ja noch im sechsten Vortrage ausführlicher zu reden sein. Diese gärende, brodelnde, von allerlei Wahnideen, aber auch von größter Begeisterung erfüllte Zeit war es, in der Bakunin den Anarchismus zu neuem Leben zu erwecken und die Massen für ihn zu entflammen suchte. Bakunin wurde 1814[1]) in Torstock geboren und entstammte einer vornehmen, russischen Familie, war zuerst Offizier, später Student und schließlich Literat. 1848 trat er schon eifrig für die internationalen Revolutionen ein, wurde dann nach dem mißglückten Dresdener Aufstande 1849 gefangen genommen. Nach Österreich ausgeliefert, wurde er zum Tode verurteilt, um nun aber von Rußland, dessen Zaren er einmal beleidigt hatte, reklamiert zu werden. Dort wurde er nach Sibirien geschickt, von wo er aber 1861 fliehen konnte, um nach London überzusiedeln. Jetzt beginnt seine rastlose, agitatorische, von einer ungewöhnlichen Energie unterstützte Tätigkeit für das Ideal des Anarchismus! Den Staat galt es zu beseitigen! Denn er ist ja nur „ein geschichtlich notwendiges Übel, eine vorübergehende Form der Gesellschaft", wie sich Bakunin ausdrückte. Ihn zu ersetzen, ist die Aufgabe der freien Gemeinschaft. Später, als Bakunin die Lehren Proudhons

[1]) Sein Grab auf dem Bremgartenfriedhof der Stadt Bern (Nr. 877) trägt freilich das Geburtsdatum 1813, während die Biographien das Jahr 1814 angeben.

kennen lernte, hat er es verstanden, dessen Ideen mit seinen eigenen zu vermengen und die Massen durch die Aussicht zu wahren Stürmen der Begeisterung hinzureißen, daß erst einmal alles von oben nach unten gekehrt werden müsse, erst dann könne die freie Gemeinschaft, die Anarchie entstehen, wie ein Phönix aus der Asche. Und diese neue Ordnung vollziehe sich kraft einer, allen Menschen innewohnenden Eigenschaft, kraft der „Solidarität". „Das ist ein Gefühl, welches bewirkt, daß ein Mensch sich nur dann frei fühlen kann, wenn er andere Menschen dieselbe Freiheit genießen sieht." [1]) Bekanntlich ist Bakunin ein erbitterter Gegner der sozialdemokratischen Bewegung gewesen, wie sie Marx inaugurierte. Denn er hat ganz andere Anschauungen über die Befreiung der Arbeiterklasse, als jener. So ist er z. B. ein Gegner des allgemeinen Stimmrechts. Er will den Arbeiter lehren, daß er nicht durch Stimmzettel, sondern nur durch Gewalt sein Recht erkämpfen könne. Natürlich kann das nicht ohne Blutvergießen abgehen. Und Sie sehen, wie immer mehr der Anarchismus in revolutionäre Bahnen gedrängt wird. Und doch warnt Bakunin vor Menschenmord, den man möglichst vermeiden solle. Solche Ideen waren es nun, für die er seit Ende der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eifrig kämpfte. 1868 bildete sich auf Grund seiner Agitation eine „internationale Allianz der sozialistischen Demokratie", die sich auf sein Programm festlegen mußte, welches folgendermaßen lautet:

„1. Die Allianz erklärt sich als atheistisch; sie will die Abschaffung aller Religionskulten und die Ersetzung des Glaubens durch die Wissenschaft, sowie der göttlichen Gerechtigkeit durch die menschliche.

2. Sie will vor allem die politische, ökonomische und soziale

[1]) Adler, Hdwtb. d. St., I, S. 307. — Die folgenden Ausführungen schließen sich eng an Adlers und Langhards Darstellungen an.

Gleichmachung der Klassen und der Individuen beider Geschlechter, indem sie mit der Abschaffung des Erbrechtes den Anfang macht, damit in Zukunft der Genuß gleich sei der produktiven Arbeit eines jeden und, dem vom letzten Arbeiterkongreß zu Brüssel gefaßten Beschlusse gemäß, der Grund und Boden, die Arbeitswerkzeuge, sowie alles andere Kapital, als Kollektiveigentum der gesamten Gesellschaft nur dem Nutzen der Arbeiter, d. h. den ackerbauenden und industriellen Assoziationen dienen.

3. Sie will für alle Kinder beiderlei Geschlechter von ihrer Geburt an die Gleichheit der Mittel zu ihrer Entwicklung, d. h. ihres Unterhaltes, ihrer Erziehung und ihres Unterrichtes auf allen Stufen der Wissenschaft, der Industrie und der Künste; sie hegt die Überzeugung, daß diese zunächst nur ökonomische und soziale Gleichheit die Folge haben wird, eine immer größere natürliche Freiheit der Individuen zu schaffen, indem sie alle künstlichen Ungleichheiten, historische Produkte einer ebenso falschen als unbilligen sozialen Organisation verschwinden macht.

4. Als Feindin jedes Despotismus und keine andere politische Form als die republikanische anerkennend, sowie jedes reaktionäre Bündnis absolut verwerfend, weist sie jede politische Tätigkeit von sich, die nicht den Triumph der Sache der Arbeiter gegen das Kapital zum unmittelbaren und direkten Zweck hat.

5. Sie bekennt, daß alle gegenwärtig existierenden politischen Autoritätsstaaten, sich mehr und mehr zu einfachen Funktionen der Verwaltung des öffentlichen Dienstes in ihren betreffenden Ländern umwandelnd, in der universellen Einigung freier, ackerbauender wie industrieller Genossenschaften verschwinden müssen.

6. Da die soziale Frage nur auf der Grundlage der internationalen oder allgemeinen Solidarität der Arbeiter aller Länder ihre schließliche und wirkliche Lösung finden kann, verwirft die Allianz jede auf dem sogenannten Patriotismus und der Rivalität der Nationen begründete Politik.

7. Sie will die universelle Genossenschaft aller lokalen Genossenschaften vermittels der Freiheit."

Diese „Allianz" war ein Verband öffentlicher Vereine, der von einem Geheimbund unter Bakunins Direktion geleitet wurde. Sie hat namentlich in Italien und Spanien große Erfolge aufzuweisen gehabt. Um nun seinen Bestrebungen einen größeren Erfolg zu verschaffen, beabsichtigte Bakunin mit seiner Allianz in die bereits seit dem Jahre 1864 von Marx geistig geleitete „Internationale Arbeiterassoziation" einzutreten und stellte am 15. Dezember 1868 einen entsprechenden Antrag beim Generalrat der Internationale. Marx und der Generalrat forderten aber eine Auflösung des Bundes. Dann könnten die einzelnen Sektionen wohl eintreten. Das geschah denn auch 1869, wenigstens äußerlich. Jedoch Marx und seine Anhänger behaupteten, daß der Geheimbund in Wirklichkeit die Leitung auch fernerhin ruhig in der Hand behalten habe. Und so verhielt es sich in der Tat. Die hinter der öffentlichen Allianz verborgene geheime Organisation trat mit diesem Augenblicke erst in volle Tätigkeit.[1]) Es kam nun zu einem beständigen Konflikt zwischen dem marxistischen Generalrat und den Bakuninschen Sektionen, der endlich 1872 auf dem Haager Kongreß der Internationale mit der Ausschließung Bakunins und seiner Anhänger endigte.

Ich meine, daß hier schon der große Gegensatz zwischen der anarchistischen Lehre, die vom Staate überhaupt nichts wissen wollte und dem Kommunismus, speziell dem Marxismus, der vom Staate selbst die Herbeischaffung des neuen Gesellschaftszustandes verlangte, um ihn erst dann verschwinden zu lassen, eine unüberbrückbare Kluft schaffen mußte. Die ausgetretenen Anarchisten gründeten 1873 eine neue „Internationale" in Genf, in der die Selbständigkeit der Sektionen vollauf gewahrt blieb.

---

[1]) Langhard, S. 28.

Großen Erfolg hat sie aber nicht gehabt, da sich der Anarchismus jedes Landes, — wie wir später noch sehen werden — selbständig entwickelt hat. Besondere Bedeutung hatte nur die Gruppe der Delegierten des Jura, „La Fédération jurassienne", die sich auf die Prinzipien Bakunins festgelegt hatte. Ihr intellektuelles Haupt war der Redakteur ihres publizistischen Organs, Brousse, heute bekannt als Vorsitzender des Pariser Gemeinderats. Er war in Montpellier 1844 geboren und hatte ursprünglich Medizin studiert. Er redigierte hauptsächlich die „Avantgarde", die in Couverts regelmäßig auch den Monarchen zuging und ging mit seinen Forderungen weit über das hinaus, was Bakunin gelehrt hatte. Denn er trat warm für die sog. „Propaganda der Tat" ein. Was heißt das? Brousse meinte: wenn Taten begangen würden, die von der Vorherrschaft anarchistischer Ideen Zeugnis ablegten, so hieße das nichts weiter, als daß man nun auch überall über den Anarchismus sprechen würde. Dadurch werden aber die Massen auf die neue Lehre aufmerksam und besprechen sie eifrigst. Deswegen empfiehlt Brousse Revolutionen, Attentate und Empörungen auf das Wärmste. Und dabei gibt sich dieser Mann — das ist besonders bemerkenswert — keineswegs der Illusion hin, als ob nun die herrschenden Gewalten durch solche verbrecherischen Streiche gestürzt werden könnten. O nein, alle solche Putchs gelten nur der „Propaganda der Tat". Hochinteressant und für seine radikalen Lehren charakteristisch ist die Verteidigungsrede, die Brousse, wegen staatsgefährlicher Preßtätigkeit vor die Schweizer Bundesassisen gestellt, 1879 in Neuenburg gehalten hat. Zumal der Umstand hatte die Richter empört, daß Hödel und Nobiling nach ihren Attentaten auf den greisen deutschen Kaiser in der „Avantgarde" in schwärmerischen Artikeln gepriesen worden waren. Über den Königsmord bemerkte Brousse in jener Rede,[1])

[1]) Langhard, S. 133—134.

daß Zeiten kommen könnten, wo seine Ausübung den Abgrund erhellen und das Volk auf seine Knechtschaft aufmerksam machen könne, indem er es zum Nachdenken darüber zwinge. Er könne den Zerfall des Staates befördern, wie in Deutschland, indem er Ministerkrisen beschleunige und in die politische Organisation Unordnung bringe.

Nicht Brousse ist es gewesen, der das Zauberwort der „Propaganda der Tat" geprägt hat, das dem Anarchismus die Wendung zur Freveltat gab, sondern das war ein Mann, der gleichsam wie ein Meteor auftauchte, um dann für ewig zu verschwinden, ein Mann, dessen ganze Tätigkeit für die Sache des Anarchismus sich eigentlich in ein einziges Jahr zusammendrängt, und das ist der Russe Netschajew. Das Jahr, in dem er gewirkt hat, das Jahr 1869, eine interessante Episode in der Geschichte des Anarchismus, müssen wir uns noch etwas näher ansehen. Bakunin hatte die Absicht gehabt, die anarchistische Bewegung auch nach Rußland hinüberzupflanzen, wo, wie er meinte, ein ganz besonders fruchtbarer Nährboden für seine Ideen war. Er entsandte zu diesem Zwecke seinen Landsmann Netschajew, der in Moskau, St. Petersburg und in anderen Städten einen geheimen Klub gründete, der sich nannte „Zum Volksgericht". Auch eine Zeitung wurde von diesem Pionier einer neuen Weltanschauung in Rußland herausgegeben. Gewiß fühlte sich Netschajew wohl im allgemeinen als ein Schüler und Anhänger Bakunins, aber das hinderte ihn nicht, in sein Agitationsprogramm seine eigenen Ideen aufzunehmen, denen es beschieden sein sollte, einen Umschwung in der anarchistischen Taktik hervorzurufen.[1]) Und in der Tat sind die revolutionären Ideen unseres Agitators für die späteren Anarchistenparteien aller Länder maßgebend geworden. Der anarchistische Bund will zunächst in Rußland

[1]) Zum Folgenden vgl. Adler, a. a. O., S. 308 und Langhard, S. 37—53.

und der Taktik späterer Anarchistenparteien den Stempel des Verbrechens aufdrückte. Sie müssen sich aber stets vor Augen halten, daß die eben erwähnte „Propaganda der Tat" nicht als ein Kind der anarchistischen Lehre, sondern des russischen Nihilismus aufzufassen ist. Sie stammt aus Rußland und ist auf russische Verhältnisse gemünzt. Die Propaganda der Tat ist an sich kein wesentliches Merkmal des Anarchismus, der Lehre von der Staatslosigkeit, sondern sie ist der Grundkern jener anarchistischen in Verbrechen ausartenden Taktik revolutionärer Geister geworden, die Vernichtung um jeden Preis und in jeder Form wünschen.[1]) Das ethische Prinzip übrigens, das der Propaganda der Tat zugrunde liegt, ist auch recht alt. Denn diese „beruht auf einer Verquickung des Anarchismus und einer mit ihm unvereinbaren Lehre, die gleichfalls uralt ist, da sie bereits von griechischen Sophisten und später noch oft ausgesprochen wurde, der Lehre, daß es ein einziges natürliches Recht gebe, das Recht des Stärkeren oder Klügeren, und ein einziges wirkliches und berechtigtes Motiv der menschlichen Handlungen, den Egoismus und die Herrschsucht", wie es einmal ein bedeutender Staatsrechtslehrer ausgedrückt hat.[2]) Netschajew hat in seinem Katechismus diese Propaganda der Tat, die uns beinahe zwingt denen Recht zu geben, welche, wie der berühmte verstorbene Wiener Psychiater von Krafft-Ebing, den revolutionären Anarchismus als eine besondere Geisteskrankheit, nämlich als den „politischen Irrsinn"[3]) betrachten, in den folgenden Worten verkündet:

„Das Wort hat für uns nur Wert, wenn ihm die Tat auf dem Fuße folgte; aber nicht alles ist Tat, was diesen Namen führt; z. B. ist die bescheidene und zu vorsichtige Organisation geheimer

[1]) Vgl. E. V. Zenker, Der Anarchismus und seine Bekämpfung, Zeitschrift f. Sozialwissenschaft, I. 1898, S. 709. [2]) Bernatzik, Schmollers Jahrbücher, 1895, I, S. 7. [3]) Ähnlich Lombroso. — Vgl. H. Seuffert, Anarchismus und Strafrecht. 1899, S. 7.

Gesellschaften ohne äußere Kundgebungen in unseren Augen nur ein lächerliches und unerträgliches Kinderspiel. Wir nennen äußere Kundgebungen nur eine Reihe von Handlungen, die positiv irgend etwas, eine Person, eine Sache, ein Verhältnis, das die Volksemanzipation hindert, zerstört. Ohne unser Leben zu schonen, müssen wir mit einer Reihe verwegener, ja übermütiger Unternehmungen in das Leben des Volkes einbrechen und ihm den Glauben an seine eigene Macht einflößen, es erwecken, vereinigen und zum Triumph seiner eigenen Sache hinführen."[1]) Netschajew zeigte übrigens selbst in der „vorurteilslosesten" Weise, daß er vor einem Verbrechen nicht zurückschreckte. Er mordete einen Kameraden, Iwanoff, von dem er Verrat befürchtete und mußte fliehen.[2]) Die Schweiz lieferte ihn 1872 an Rußland aus, wo er zu lebenslänglicher Bergwerksarbeit verurteilt wurde. Er starb Ende 1882. Auch Brousse wurde unschädlich gemacht. Er hatte, wie schon erwähnt, die Attentate Hödels und Nobilings auf die ehrwürdige Person unseres greisen Heldenkaisers, ein schamloses Verbrechen ohne Beispiel, begeistert gepriesen und wurde in der Schweiz wegen Aufreizung zum Königsmord abgeurteilt. Später hat er sich ganz vom Anarchismus abgewandt und in Frankreich durch den Kampf mit den Guesdisten den Zwiespalt in die französische sozialdemokratische Arbeiterbewegung hineingetragen.

Bakunin, der Begründer der anarchistischen Partei, war schon 1876 in Bern gestorben. Er hatte vor allem noch vor Beginn der siebenziger Jahre einen großen Einfluß auf die russische, studierende Jugend erworben und nicht zum mindesten dem „Nihilismus" in diesen Kreisen den Weg geebnet. Freilich auch dieser gab später das Bakuninsche Programm ganz auf. Er lebte seit 1873, körperlich ganz gebrochen, in Locarno.

---

[1]) S. Adler, Hdwtb. d. St., I, S. 308, Anm. 1. — E. V. Zenker, a. a. O., S. 710—711. [2]) Vgl. die Schilderung des scheußlichen Verbrechens bei Langhard, a. a. O., S. 39—40.

Ich sagte Ihnen schon früher, daß die zweite „Internationale" keinen großen Erfolg gehabt habe, und daß der Anarchismus von den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an beginne, in jedem einzelnen Lande sich selbständig zu entwickeln. Wir müssen nun im folgenden versuchen, uns wenigstens die Hauptetappen dieser Entwicklung an den bedeutendsten Ländern klar zu machen. Wir betrachten zunächst Frankreich. Der Mann, welcher in erster Linie die anarchistische Bewegung nach Frankreich hinüberzuspielen suchte, war der russische Fürst Peter Krapotkin. Man kann ihn getrost als einen der eigenartigsten Menschen bezeichnen, sowohl was seine äußere, als seine innere Entwicklung angeht, den die großen Gegensätze unserer Zeit hervorgebracht haben. Fürst Peter Krapotkin (russisch Kropotkin) wurde 1842 in Moskau geboren, war ursprünglich Kavallerieoffizier und später Kammerherr der Kaiserin. 1873 wird er wegen nihilistischer Agitation gefangen genommen, entflieht aber 1876. Seitdem wirkt Krapotkin in Wort und Schrift als Agitator größten Stiles. Aber nicht nur als Anarchist ist er bekannt, sondern auch als der angesehene Verfasser zahlreicher geologischer Schriften. Und außerdem hat er die gebildete Welt mit zwei liebenswürdigen Gaben seiner Feder beschenkt, die ich Ihnen allen zur Lektüre nur empfehlen kann. Ich meine einmal seine „Mémoiren eines Revolutionärs", ein Werk von ungemein psychologischem Reiz, das ich nicht anstehe, als eine Perle der Mémoirenliteratur zu bezeichnen. Es schildert den äußeren und auch den inneren Entwicklungsgang dieses bedeutenden Mannes. Und Sie werden mir zugeben müssen: Schon um der Entwicklung eines Mannes willen vom Kammerherren der russischen Zarin und russischen Fürsten bis zum „Revolutionär ohne Pathos und Embleme, der alles theatralische Zubehör der Revolution wie Schwüre und Zeremonien und Verschwörungen verlacht" — wie ihn der dänische Literarhistoriker und Publizist

Georg Brandes nennt, ist die Lektüre dieser Mémoiren lesenswert. Sie werden sich fragen: welche inneren Kämpfe, welche Krisen hat dieser Mann durchmachen müssen, um zum Revolutionär zu werden! Auch *er* liefert einen Beitrag zur Lehre von der Macht der Ideen, die einen Menschen erfassen und ihn gänzlich ummodeln können. Und das Ergebnis Ihrer Lektüre wird sein: So grundfalsch, ja so verwerflich Ihnen seine Lehren erscheinen werden, dem *Menschen*, dem geistvollen Denker, dem Apostel der Uneigennützigkeit werden Sie am Schlusse doch ihre Sympathie nicht versagen können. — Das *zweite* Werk persönlichen Reizes aus der Feder dieses Mannes betitelt sich „*Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*", dessen deutsche Übersetzung (v. Gust. Landauer) 1904 erschienen ist. Diese Schrift behandelt ein überaus interessantes Problem: Darwin hatte bereits in der „Abstammung des Menschen" einen Gedanken ausgesprochen, den der russische Zoologe Prof. Keßler weiter verarbeitet hatte. Dieser substituiert nämlich dem darwinistischen Kampf ums Dasein in der Natur das Gesetz der gegenseitigen Hilfe. Und zwar schrieb er diesem letzteren ein weit größeres Wirkungsfeld zu als dem ersteren. Sie können sich denken, daß das ein Problem für einen Anarchisten war, der, wie Krapotkin, mit allem gelehrten Rüstzeug ausgestattet ist. Und zwar *deshalb*, weil ja die anarchistische Theorie von einem unpsychologischen *Optimismus* ausgeht, von einer Überschätzung des Guten im Menschen — wie ich schon früher, an der Hand Stirners, ausgeführt habe. Und der Anarchist, der da glaubt, daß der Staat mit seinen Rechtsnormen, die Zwangscharakter tragen, abgelöst werden könne durch eine nur durch freie Verträge verbundene Gemeinschaft, der läßt auch bei der Betrachtung der Natur die „gegenseitige Hilfe" den gegenseitigen Kampf überwiegen, und zwar vermittels der „sozialen Instinkte" der Lebewesen. Sie sehen eine feinsinnige Aufgabe feinsinnig durchgeführt.

Aber schon zu lange haben wir bei diesen beiden Schriften verweilt. Wir müssen zu der Agitation und der anarchistischen Lehre Krapotkins zurückkehren. Bevor Krapotkin in Frankreich wirkt, leitet er die anarchistische Agitation in der Schweiz, neben einem anderen berühmten Gelehrten, dem an der „Freien Universität" in Brüssel wirkenden Geographen Elisé Réclus.[1]) Krapotkin hat hier auch ein eigenes anarchistisches System entwickelt. Ich kann Ihnen natürlich nur die leitenden Grundgedanken dieses Anarchismus hier mitteilen: Um den Staat, die Quelle alles Übels zu beseitigen, scheut auch der Geistvollste der Anarchisten, Krapotkin, nicht die Agitation zur Rebellion und fordert ebenso wie Netschajew und Brousse, zur Propaganda der Tat auf. Und zwar sind seine Grundgedanken etwa die folgenden:[2])

Auch Krapotkin hält den Staat für ungeeignet, irgendwie die Organisation der Volkswirtschaft zu übernehmen und durch seinen Zwangscharakter friedliche Beziehungen der Menschen untereinander aufrecht zu erhalten. Vor allem aber ist Krapotkin der Staat der große Gegner der „Freiheit", der freien Entfaltung der individuellen Persönlichkeit. „Staat" als kollektivistischer Gesamtbegriff und „Ich" sind unversöhnliche Gegensätze. Und jeder Kompromiß zwischen diesen beiden muß notgedrungen ein fauler sein. Natürlich hält Krapotkin auch den Glauben an eine gerechte, unparteiische Intervention des Staates für töricht, der Staat interveniert ihm zufolge stets nur zugunsten der besitzenden und ausbeutenden Klassen. Der eigenartige Illusionist, der uns solch reizvolles Memoirenwerk geschenkt hat, dessen Urheberschaft wir dem „Revolutionär" — wie er sich selbst bezeichnet — zuerst gar nicht zuzutrauen vermögen, betrachtet den Staat — und dieser ist stets für den konsequenten

---

[1]) Inzwischen verstorben. [2]) Vgl. Staat und Wirtschaft. I, 1905, S. 103.

Anarchisten ein „individualistischer Machtstaat" — als das Ungeheuer, das allein alles Elend verschuldet, das den Menschen nicht erzogen und gebildet, sondern verbildet hat, weil es ihm die Fähigkeit raubte, seinen Trieben und Affekten zu leben, mit einem Worte: weil es ihm die Freiheit nahm. Und hoffnungsfreudig ruft unser Anarchist aus:

„Überall überlebt sich der Staat und überläßt seine Befugnisse privaten Individuen. Überall dringt die freie Vereinbarung in die Staatsdomäne. Doch alle diese Tatsachen . . . . gestatten uns einen schwachen Ausblick auf das, was uns die freie Vereinbarung in der Zukunft vorbehält, wenn es keinen Staat mehr geben wird."

Von solchen Ideen erfüllt, suchte nun Krapotkin, der heute noch — er lebt in London — durch seine vielfach übersetzten Schriften auf die Anarchisten der verschiedensten Länder wirkt, vor allem in Frankreich für den Anarchismus Propaganda zu machen. In Frankreich [1]) unterstützte ihn namentlich Emile Gautier, ein ausgezeichneter Redner. Die zahlreichen „Klubs", die jetzt überall entstanden, akzeptierten das Programm des russischen Fürsten. Sie legten sich theatralisch schauerliche Namen bei, so „die Mordbrenner", die „Unbezähmbaren" u. dgl. m. Und endlich 1880 wurde das erste französische Organ des Anarchismus gegründet, die „Révolution sociale". Der Geldgeber war aber verkappter Polizeiagent, der im Auftrage seines Chefs sich als begeisterten Genossen eingeführt hatte. In der Redaktion glänzte die erst jüngst verstorbene Louise Michel. Schon im Herbst 1881 ging die Zeitung ein. Dafür wurde aber in Lyon für Ersatz gesorgt. Und dieses Lyoner Organ hielt sich zwei Jahre, trotz fortwährenden Verurteilungen wegen Aufreizung zu Mord, Brand und Plünderung, welche tatsächlich

[1]) Zum Folgenden vgl. G. Adler, Hdwtb. d. St., I, S. 311 ff.

zwei Dynamitattentate zeitigten. Es verschwand erst, als Gautier und Krapotkin und viele andere verhaftet wurden und zwar für längere Zeit. Aber der Anarchismus fand nach mehreren Jahren wieder offene Ohren in Paris. Und noch toller wurden die Namen der blutdürstigen Klubs, die sich jetzt „die Brandfackel von Belleville" oder „der wilde Eber von Batignolles" nannten, Namen, die unwillkürlich an Lederstrumpfs Erzählungen und den letzten Mohikaner erinnern. Und nun zeigt sich in der Stadt immer neuer Sensationen, in Paris, eine ganz eigenartige Erscheinung: die erschlafften Nerven einer dekadenten und nervös-reizbaren Bourgeoisie suchten begierig ihren Heißhunger nach ungeahnten Reizen an der eben gekennzeichneten anarchistischen Bewegung zu befriedigen. Die „Dekadence", welche damals in Paris wahre Orgien feierte, warf sich begeistert dem Anarchismus in die Arme. An der Spitze dieses „anarchistischen Dandytums", wie es Georg Adler treffend genannt hat, stand der Dichter der Dekadence, Tailhade. Er predigte in einem frivolen Ästhetizismus, daß alle Freveltaten gerechtfertigt seien, „wenn nur die Geste schön sei". Das sagte er, als Vaillant kurz vorher ein Attentat auf die französische Kammer begangen hatte. Die anarchistischen Ideen wurden von den beiden Zeitungen der „Révolte" und dem „Père Peinard" (Vater Mühsam) eifrigst progagiert. Namentlich der letztere, der zeitweise die Ziffer von 10000 Abonnenten erreicht hat, hat die Karikatur als politisches Kampfmittel ausgebildet. Adler[1]) schildert z. B. ein Bild „le mine", unten Bergarbeiter im Wasser ertrinkend, oben ein Aktionär eine Poularde verzehrend u. dgl. m. Als drittes Preßorgan wirkte die Wochenschrift „l'Endehors" (seit 1891).

---

[1]) a. a. O., S. 316. — Es dürfte nicht ohne Reiz sein, damit — um eine politische Karikatur aus unseren Tagen zu nennen — etwa die Zeichnungen des „Simplizissimus" zum Crimmitschauer Streik zu vergleichen.

Der Anarchismus in Frankreich, der zugleich als heilige Mission von Fanatikern ihrer Überzeugung gepredigt und daneben von frivolen Skeptikern als Sport betrieben wurde, hat entsetzliche Freveltaten gezeitigt. Ich nenne nur die Namen Ravachol (1892) — Vaillant (1893) — Henry (1894). Viele wandten sich nach diesen Greueltaten von der Propaganda der Tat entsetzt ab — ich komme später auf die Verbrechen noch zu sprechen. Réclus brach für den Anarchismus als „humanes" System eine Lanze. Aber der Stein war schon ins Rollen geraten: Caserio ermordete einen ehrenwerten und liberal denkenden Staatsmann mit dem Stilet: den Präsidenten Carnot. Nun wurde allerdings der ganze ruchlose Hexensabbat beseitigt, zumal durch ein strenges Ausnahmegesetz, das gegen jede Empfehlung von Gewalt gerichtet war. Aber auch heute noch ist der Anarchismus in Frankreich keineswegs ganz tot, manche sinnlose Übeltaten zeugen von seiner Existenz.

Wir verlassen jetzt Frankreich und die aufgeregte romanische Natur des Galliers und wenden uns den deutschen Verhältnissen zu:

Auch in Deutschland hat sich eine eigene anarchistische Partei gebildet. Und als ihren Begründer haben wir Johann Most[1]) anzusehen. Most wurde 1846 in Augsburg geboren als Sohn einer kleinen Subalternbeamtenfamilie, und widmete sich nach Absolvierung der Volksschule dem Buchbinderhandwerk. In den sechziger Jahren agitierte er lebhaft für die sozialdemokratische Bewegung und wurde wiederholt ins Gefängnis geworfen wegen Aufreizung zum Klassenhaß. Nun wurde bekanntlich im Jahre 1878, nachdem der Reichstag nach den Attentaten Hödels und Nobilings (am 11. Mai und 2. Juni 1878) eine geneigte Majorität aufwies, das Sozialistengesetz erlassen. Damals

[1]) Vgl. zum Folgenden Adler, a. a. O., S. 311 ff., 318 ff. und Langhard, a. a. O., S. 198—249.

forderte Most die Sozialdemokratie auf, jedem politischen Leben fernzubleiben und im stillen Kräfte für die Revolution zu sammeln. Dieses Programm wurde von ihm später nach seiner Ausweisung in London in der Zeitschrift „Die Freiheit" näher begründet. Und natürlich waren Rebellionen und Attentate in diesem Programm keineswegs vergessen worden. Most wurde von der sozialdemokratischen Partei auf Grund seines blutdürstigen Programms ausgeschlossen, weil ihre Führer erklärten, daß die „Freiheit" die ganze Taktik der Parteileitung empfindlich störe. Vor allem hat sich Liebknecht auf das Schärfste stets gegen Most ausgesprochen, den er später einfach für verrückt erklärte. In Österreich hat trotzdem seine Agitation durch Masseneinfuhr durch die Schweiz Erfolge aufzuweisen gehabt. Die „Freiheit" wurde nun offizielles Organ des Anarchismus; bei den Expeditionsgeschäften wurde Most von Neve, einem 1846 geborenen Schreiner, unterstützt.[1]) Was die Lehren Mosts angeht, so drückt er sich folgendermaßen über den Begriff des Anarchismus aus:[2])

„Die ganz Blöden, nämlich diejenigen, welche ein zu kleines Hirn haben, um dieses Fremdwort sich ins Deutsche übersetzen zu lassen, können es nimmermehr in ihren Schädel hineinbringen, daß „Anarchismus" Nichtherrschaft oder Herrschaftslosigkeit bedeutet. Würden sie erst diesen richtigen Sinn des Wortes verstehen, so müßten sie ganz von selbst begreifen, daß jeder wirklich freiheitlich gesinnte Mensch Anarchist sein muß, wenn er sich keine Halbheiten zuschulden kommen lassen will.

Denn nur verstockte Bosheit oder unheilbare Dummheit wird behaupten wollen, daß ein Zustand, wo irgendwelche Menschen über andere herrschen (d. h. eine „Archie" ausüben),

---

[1]) Über Neve vgl. Langhard, a. a. O., S. 203; Weidner, S. 49—52. Neve starb 1896 während der Verbüßung einer fünfzehnjährigen Zuchthausstrafe. [2]) Langhard, S. 230—232; 236—238.

ein freiheitliches oder gar gleichheitliches Verhältnis darstelle. Wo geherrscht wird, müssen Menschen existieren, die beherrscht werden. Beherrschte aber sind nichts anderes als Knechte, da der Gegensatz von Herrschaft Knechtschaft ist. Wer also irgend eine Herrschaft (Archie) will, der will auch die Knechtschaft, weil Herrschaft ohne Knechtschaft keinen Sinn hätte. Wer aber die Freiheit will, der erstrebt die Nichtherrschaft, also die Anarchie.

Hieraus ergiebt sich, daß in Wirklichkeit nur zweierlei Menschen mit Bewußtsein Feinde des Anarchismus sein können: Herrschsüchtige und Knechtseelen.

Einem althergebrachten politischen Aberglauben gemäß blickten diejenigen, welche an die Lösung der sozialen Frage dachten, überall zunächst zum Staat, wie zu einer Art göttlicher Allmacht empor und redeten sich ein, daß diese unbegriffene Gewalt der geeignete Faktor sei, alles Gute in die Welt zu setzen, wenn sie nur in der geeigneten Weise dazu veranlaßt würde. An die Stelle der „himmlischen Mächte", welche der bedrängte Mensch in früheren Zeiten noch größeren Unverstandes um Glück und Segen anflehte, war gewissermaßen ein politischer Herrgott getreten.

Diese Anbeterei des Staates war ebenso naiv, wie die Gottesverehrung. Wie sich die Gläubigen von ehedem einen außernatürlichen Regulator der Dinge vorstellten, so träumten die Neugläubigen von einer außer- und übergesellschaftlichen Staatsmacht. Sie begriffen also nicht, daß der Staat nichts anderes ist als ein Gewaltorganismus, welcher von denen geschaffen und gehandhabt wird, deren materiale Stellung in der Gesellschaft es erlaubt, die übrigen auszubeuten und zu unterdrücken.

Die Gesetzgeberei dreht sich durchweg um Mein und Dein. In einer Gesellschaft, wie die heutige ist; in einer Gesellschaft, wo ein beständiger Krieg aller gegen alle, wo wilder Kampf

ums Dasein herrscht in einer Gesellschaft, wo ein kleiner Prozentsatz der Bewohner auf Bergen von Reichtümern thronet, während die Mehrheit des Volkes selbst der angestrengtesten Arbeitskraft nicht immer Ausruhe hat, auch nur vegetieren zu können, und wo Hunderttausende dem nackten Elend ausgesetzt sind — in einer solchen Gesellschaft verstehen sich dickleibige Strafkodexe, zahllose Exekutoren, Richter, Staatsanwälte, Gendarmen, Polizisten, Gefängnisse, Zuchthallen und hundert ähnliche „Ordnungsinstrumente" ganz von selbst. In einer Gesellschaft aber, wo jeder Mensch in der Lage ist, seine Daseinszwecke ungeschmälert zu genießen, wo ein gleichheitliches und hochentwickeltes Erziehungswesen jedem Individuum die Möglichkeit darbietet, von den Ergebnissen einer frei entfalteten Wissenschaft nach Herzenslust zu zehren, und wo die Gegensätze zwischen arm und reich total unbekannt sind, hören mit den Ursachen der Verbrechen diese selbst auf, in Erscheinung zu treten. Der Zweck einer Strafgesetzgebung ist nicht mehr vorhanden. Der damit zusammenhängende Beamtenapparat ist überflüssig geworden. Ähnlich steht es mit der sonstigen Gesetzgeberei.

Die in gesetzliche Käfige gezwängten Menschen von heute werden in den Augen der künftigen Gesellschaft wie die Insassen eines zoologischen Gartens erscheinen.

Andere Einrichtungen, welche mit der Staatlerei aufs engste verwachsen sind, wie Militarismus, Pfaffentum u. dgl., brauchen wir wohl nicht erst als unentbehrlich zu kennzeichnen. Der Massenmord und dessen Träger aller Art — die Gurgelabschneider und die Hirnerweicher — stehen und fallen mit der jetzigen Periode sozialer Ordnungslosigkeit und Tyrannei.

Die künftige Gesellschaft kennt nur noch ökonomische, erziehliche, wissenschaftliche — kurz, solche Institutionen, welche sich dazu eignen, den Menschen — allen, wie jedem — die Daseinsschwierigkeiten so viel wie möglich zu verringern und den

Lebensgenuß zu erhöhen. Hundert- und tausendfältig ineinandergeschlungen — wie es die Zweckmäßigkeitsgründe gestalten werden — mögen diese manigfaltigen organischen Gebilde ein harmonisch ineinandergreifendes Räderwerk darstellen, aber vergeblich wird man treibende Zentralkräfte und geschobene Nullheiten suchen, es wird vielmehr ein gleiches Verhältnis existieren, wie ein Weltall, wo in dem kleinsten Partikelchen der Materie die nämlichen Prinzipien der Kräfte vorwalten, welche den Gesamtmechanismus des Universums bewegen. Das — und nichts anderes — wird der vielgefürchtete, verlästerte Anarchismus sein."

Im übrigen faßt Most seine Ausführungen, wie folgt, zusammen:

„Der Staat hat da weder Raum noch Zweck. Die Kommune als politischer Körper, ist ebenfalls überflüssig geworden.

Alle Lebenszwecke des Menschen werden durch entsprechende Organisationen oder Gruppierungen erreicht.

Dieselben sind nicht zentralisiert und nur soweit föderalistisch miteinander verbunden, als zur Erreichung der damit erstrebten Ziele unerläßlich ist.

Ein Privateigentum an Land oder Kapital existiert nicht mehr.

Die Arbeitsmittel aller Art befinden sich in den Händen der verschiedenen gewerklichen Organisationen.

Alle Menschen sind nicht nur Produzenten, sondern auch Konsumenten, und da die letzteren stets in der Lage sind, bei Abschluß von Lieferungsverträgen mit jeder einzelnen Produktivorganisation in beliebiger Anzahl sich zu gruppieren, so kann auch von einer Übervorteilung nicht die Rede sein.

Die Organisation der Konsumenten versteht sich aber auch schon deshalb von selbst, weil es undenkbar ist, daß in einer freien Gesellschaft unproduktive Handelsschmarotzer Raum haben, und weil mithin die Konsumenten den Austausch der Waren selber regeln müssen, was nur auf dem Wege entsprechender Organisation geschehen kann.

Wie die Handelsprellerei selbst, so ist auch deren Tausch-, resp. Täuschmittel, das Geld im heutigen Sinne, abgeschafft worden.

Die Waren werden nach der darin steckenden Arbeitszeit taxiert.

Als Produzent empfängt jeder seinen Schein über wirklich geleistete Arbeit von der Organisation, zu welcher er gehört; als Konsument tauscht er dafür Waren ein, die ebensoviel getane Arbeit enthalten.

Willkürliche Übertaxierungen sind übrigens auch durch die in einer solchen Gesellschaft von selbst gegebene, gewerkschaftliche und allgemeine Statistik ausgeschlossen.

Das vollkommenste Selbstbestimmungsrecht der Frau, die ja endlich, gleich dem Manne, wirklich frei geworden, liegt auf der Hand. Die Liebe ist prostitutionsfrei geworden, die Ehe verzichtet auf den kirchlichen Segen, wie auf den staatlichen Stempel und ist lediglich basiert auf die Triebe und Neigungen derjenigen, welche Geschlechtsgemeinschaften bilden; die Familie dürfte nach und nach größeren Verbrüderungen sich liebender Menschen weichen.

Die gesellschaftlichen Zusammenhänge werden aufrecht erhalten und gefördert durch zeitweilig zusammentretende Fach- und Sachverständigenkongresse.

An die Stelle der Gesetzgeberei tritt die Entschließung von Fall zu Fall.

Niemand wird von obenherab regiert; jeder ist Mitglied von zahlreichen Korporationen, denen er sich nach freier Auswahl anschließt; alle betätigen ihren Willen; keiner ist gezwungen, gegen seine Neigungen zu handeln.

Kurze Arbeitszeit, reichlicher Genuß und allgemeines Wissen verwandeln die seither zerklüftete Menschheit in einen Bund von Brüdern und Schwestern.

Das ist die Anarchie oder — wenn das alte Fremdwort nicht beliebt — die Harmonie."

Sie werden aus den soeben mitgeteilten wörtlichen Zitaten erkannt haben, daß die positiven Vorschläge, wie es denn eigentlich in der neuen Gesellschaftsordnung aussehen solle, recht knapper Natur sind. Und das ist überhaupt ein ganz allgemein verbreiteter Brauch aller radikalen Wirtschaftssysteme, daß sie meistens in der Kritik viel stärker sind, als in dem positiven Aufbau. Allerdings gibt es Ausnahmen, z. B. Proudhon, der bis in das Kleinste Reformvorschläge für die Zukunft macht.

Kehren wir nach dieser kleinen Abschweifung zu Most und seinem Organ, der „Freiheit" zurück. Deren Ton wurde immer maßloser und predigte schließlich die allgemeine Nachahmung des Bombenattentates, dem der Zar Alexander II. von Rußland am 13. März 1881 zum Opfer gefallen war. Am 19. März schrieb Most in seiner „Freiheit" einen „Endlich" überschriebenen Artikel, der folgende Sätze enthielt:[1])

„Triumph, Triumph, das Wort des Dichters hat sich erfüllt. Einer der scheußlichsten Tyrannen Europas, dem längst der Untergang geschworen worden und der deshalb in wüstem Racheschnauben unzählige Helden und Heldinnen des russischen Volkes vernichten und einkerkern ließ — der Kaiser von Rußland ist nicht mehr. — Am vergangenen Sonntag, mittags, als das Ungeheuer gerade von einer jener Belustigungen zurückkehrte, welche in einer Augenweide an wohlgedrillten Herden stupider Bluts- und Eisensklaven zu bestehen pflegen und die man „militärische Revuen" nennt, hat die Bestie der Richter des Volkes, das deren Todesurteil längst gesprochen, ereilt und mit kräftiger Hand abgetan." Most wurde zu 16 Monaten Gefängnis mit schwerer Arbeit verurteilt. Und die „Freiheit" mußte bald in die Schweiz verlegt werden, siedelte aber dann mit ihrem Leiter Most nach Amerika über. —

---

[1]) S. Langhard, S. 204.

Während der Anarchismus in Deutschland zunächst nur wenige Anhänger zählte, war deren Zahl um so größer in Österreich. Hier stand an seiner Spitze der frühere Zimmermaler Josef Peukert, geboren 1856, der in seinen Preßorganen grundsätzlich nur für die blutigste Revolution eintrat. Die ganze Agitation geschah durch geheime Verbindungen. Verschiedene Attentate und Raubmorde ereigneten sich, an denen Anarchisten beteiligt waren, und zwar vor allem zwei Männer mit Namen Kammerer und Stellmacher,[1]) die beide 1884 zu Wien hingerichtet wurden. Ja so groß war eine Zeitlang der Einfluß des Anarchismus, daß die sozialdemokratische österreichische Partei daneben gar keine Bedeutung mehr hatte. Erst ganz energische Maßregeln der österreichischen Regierung haben die Erfolge arg beschnitten. Peukert und andere mußten flüchten. Immer mehr schrumpfte die Partei zusammen, bis sie sich endlich ganz auflöste. M. E. ein bedeutsames Beispiel dafür, daß dem verbrecherischen Anarchismus durch energische Maßregeln der Regierung der Garaus gemacht werden kann. Und jetzt herrscht auch dort die sozialdemokratische Partei. —

In Deutschland war diese bald so mächtig angewachsen — und zwar nicht zum mindesten durch das verfehlte „Sozialistengesetz" —, daß der Anarchismus neben ihr nicht aufkam, trotz einigen Attentaten, von denen ich hier nur das auf den Polizeirat Rumpff erwähne. Dieser wurde am 13. Januar 1885 von dem ehemaligen Schuhmacher Lieske ermordet, der am 17. November desselben Jahres hingerichtet wurde.[2]) Hatte dieser Plan Erfolg gehabt, so wurde gottlob ein anderer, weit schändlicherer und fluchwürdigerer glücklich vereitelt. Ich meine den wahnwitzigen Plan Aug. Reinsdorfs, die deutschen Fürsten am Niederwald-

[1]) S. Langhard, S. 263—279. [2]) Vgl. Der Anarchismus und seine Träger, S. 103ff. — Langhard, a. a. O., S. 279—286.

denkmal zu ermorden. August Reinsdorf,[1]) ein deutscher Schriftsetzer, geboren 1849, hatte bereits in der Schweiz energisch für den Anarchismus gewirkt. Sein ganzes Sinnen war auf die Propaganda der Tat gerichtet. Schon 1880 beschäftigte ihn der Plan, ein Attentat gegen den Reichstag zu unternehmen, „diese Bedientenbude", wie er sie in einem Briefe an Most nennt. 1883 wurde aber ein viel grausigerer Plan gefaßt: Er stiftete die Genossen K. Bachmann und Reinh. Rupsch an, bei Einweihung des Nationaldenkmals auf dem Niederwald bei Rüdesheim mittels Dynamit den deutschen Kaiser, den König von Sachsen und andere Bundesfürsten usw. in die Luft zu sprengen. Die Zündschnur brannte aber nur bis zu einer Entfernung von 2 m von der Drainage. Entweder ist sie dann von Rupsch durchgeschnitten worden, oder sie war so feucht, daß das Feuer nicht brannte. Vor dem Strafsenat des Reichsgerichts hat er etwa die folgende Rede gehalten:[2]) „Ich verstehe unter Anarchie eine Gesellschaft, in welcher jeder normal beanlagte Mensch imstande ist, die höchste Stufe zu erreichen. Um zu einem solchen Gesellschaftszustand zu gelangen, ist es notwendig: 1. den Menschen von der übermäßigen Arbeitslast zu befreien; 2. Not, Kummer und Elend aus der Welt zu schaffen; 3. den Menschen von jedem Zwange zu befreien; 4. alle Dummheiten und allen Aberglauben aus der Welt zu schaffen. Dies ist meine Idee; ob andere Anarchisten dieselbe haben, weiß ich nicht, ... die Pflicht für uns Anarchisten ist nun, zu erreichen, daß auch der arme Mann auf jene Kulturstufe gehoben wird, die heute der Mann der oberen Klassen einnimmt. Um dazu aber zu kommen, ist es notwendig, daß die Privatproduktion vollständig abgeschafft wird. An ihre Stelle

[1]) Vgl. „Der Anarchistenprozeß Reinsdorf und Genossen vor dem 2. und 3. Strafsenat des Reichsgerichts zu Leipzig vom 15.—22. Dezbr. 1884". 1884. — Langhard, a. a. O., S. 249—263. [2]) Ebenda, S. 260—261.

muß eine anarchistische Produktion gesetzt werden, d. h. die Arbeit muß organisiert werden zugunsten der Gesamtheit. Diese Organisation muß von unten her vorgenommen werden, d. h. die Arbeiter müssen sich zunächst in Spezialvereinen organisieren . . . Alle diese Arbeiterspezialvereine föderieren sich nun untereinander, in Bezirken, Gauen, dann über das ganze Land und darüber hinaus: also eine internationale Föderation von Arbeit, ohne Zentralleitung. Ebenso müssen alsdann Post, Telegraphie und Transportmittel organisiert werden. Es braucht also kein Genie, keine Autorität mehr zu geben, denn die Arbeiter haben soviel Verstand, um alles selbst tun zu können . . . Von Polizei und Heer ist alsdann keine Spur mehr. Auch ihre Angehörigen müssen zur produktiven Tätigkeit herangezogen werden, selbst Bediente und Kleinhandwerker. Dann aber braucht der Mensch nur noch höchstens zwei Stunden täglich zu arbeiten . . . Jeder Mensch muß von seiner Geburt an wissen, daß er sein ganzes Leben hindurch sorglos leben kann, das ist das Hauptziel der Anarchie. Wenn das aber erreicht ist, so ist die Folge davon, daß jeder sein Hauptaugenmerk auf geistiges Leben richten kann. Heute wird geteilt. Der Anarchismus kennt keine Teilung, denn niemand besitzt Eigentum, sondern alles gehört der Gesamtheit. Sodann müssen alle Autoritäten abgeschafft werden . . . Alles Elend, das wir jetzt in der Welt haben, ist nur die folgerichtige Konsequenz der jetzigen Eigentumsverhältnisse, so auch alle Laster. ‚Eigentum ist Diebstahl', hat schon der große Proudhon gesagt. Die anarchistische Bewegung wird siegen, und wenn es tausend Reichsgerichte gäbe."

Der Sitz der deutschen Agitation war im übrigen London. Was die anderen europäischen Länder angeht, so hat in England der Anarchismus auf das Proletariat fast gar keinen Einfluß gewinnen können. Dagegen wiesen Italien und Spanien manche Attentate auf, aber große Bedeutung

haben die Ideen auch hier nicht mehr, wenn man auch immer noch von Attentaten lesen kann.

Anders in Amerika.[1]) Von Boston aus begann eine Agitation im Stile Proudhons und zwar durch Tucker, der auch über ein eigenes Journal, die „Liberty" verfügte. Dieser Anarchismus war aber mehr Theorie, so daß sich ihm sogar verschiedene Bostoner Damen der besseren Stände angeschlossen haben. Nun kam aber Most nach Amerika. Und seine flammende Redekunst bewirkte, daß überall anarchistische Gruppen, namentlich durch die deutschen Arbeiter in der Union gegründet wurden. Most forderte offen zu Bluttaten auf. Er gründete sogar eine „revolutionäre Kriegswissenschaft", die Anweisungen für Dynamitbomben, Gifte 2c. geben sollte. Den Dienern hat er z. B. geraten, vergiftete Nägel in die Stühle ihrer Brotherren zu drücken und was dergleichen Liebenswürdigkeiten mehr sind. Nun trat aber ein Ereignis ein, das den Anarchismus wieder zur Bedeutungslosigkeit herabdrücken sollte. Die amerikanischen Gewerkschaften traten nämlich am 1. Mai 1886 für den achtstündigen Normalarbeitstag ein und wurden nun, früher von den Anarchisten wegen ihrer Teilnahme an der Politik verhöhnt und verspottet, auf einmal von diesen unterstützt. Da aber bei den folgenden Streiks Dynamitbomben in die Polizei geworfen wurden, wurden jetzt energische Repressivmaßregeln von der Regierung ergriffen. Viele Führer wurden hingerichtet, Most zu 1 Jahr Gefängnis verurteilt. So fiel die Partei zusammen, vermochte aber nie wieder, erheblichen Einfluß zu erringen, obwohl sich Most keine Mühe verdrießen ließ. Er hat sich aber nie mehr von diesem Schlage erholen können und später noch abenteuerliche Wege eingeschlagen.

Dagegen ist es dem Anarchismus gelungen, Anfang der

[1]) Vgl. Adler, a. a. O., S. 314.

90er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Deutschland festen Fuß zu fassen. Bekanntlich war ja 1890 das Sozialistengesetz aufgehoben worden. Der bei dem Deutschen stark vorhandene Zug zum Widersprechen, so meint einer der besten Kenner des Anarchismus und seiner Geschichte (G. Adler), hat auch in Deutschland den wahnsinnigen Bestrebungen des Anarchismus Eingang verschafft. Bismarck hat ja einmal gesagt, „die Regierung sei schon allein dadurch, daß sie die Regierung ist, dazu verurteilt, von den Exaltierten Verunglimpfungen und Insulten zu erfahren." Der Anarchismus wandte sich gegen die sozialdemokratische Fraktion und ihre Konzessionen an die praktische Politik. Die Wortführer nannten sich die „Unabhängigen", fochten unter Leitung des Buchdruckers Werner und des Tapezierers Wildberger. An der Spitze ihrer Zeitung, des Berliner „Sozialisten", einer Zeitung, die jetzt immer deutlicher die anarchistischen Verbrechen zu verherrlichen suchte, trat ein junger Philologe, Gustav Landauer. Später sind Wilhelm Spohr und Albert Weidner,[1]) beide dem Friedrichshagener Kreise angehörig, in die Redaktion mit eingetreten. Die meisten Artikel wurden von jungen Akademikern verfaßt, die eine unverstandene Lektüre des individualistischen Aristokraten Nietzsche zum Anarchismus gebracht hatte. Die Polizei schritt, während noch die sog. „Umsturzvorlage" 1894 beraten wurde, auf das Schärfste gegen alle Anarchisten ein. Und der „Sozialist" war bald tot gemacht worden, lebte später aber wieder auf, bis er 1899 endgültig einging.[2]) Seit 1896 erschien, um den Arbeitern leichtere Kost zu bieten, daneben das Wochenblatt „Der arme Konrad". In Opposition gegen den „Sozialisten" erschien sodann seit 1897 ein neues Blatt, „Neues Leben" betitelt, das seit 1899 den Anarchismus in Deutschland literarisch ver-

[1]) Vgl. dessen Schrift „Aus den Tiefen der Berliner Arbeiterbewegung". 1905. [2]) Zum Folgenden s. Weidner, S. 65—75.

treten hat. Infolge neuer Zwistigkeiten innerhalb der Bewegung ist dann später noch der Anarchist entstanden. Daneben erscheint „Neues Leben" seit dem 1. Januar 1904 weiter unter dem Titel „Der freie Arbeiter".[1]) Soviel über die anarchistische Presse! — Im allgemeinen ist auch in Berlin der Anarchismus eine relativ sehr zahme Bewegung geworden. — London blieb, obwohl die englische Bewegung an sich ganz unbedeutend, das Exil der ausgewiesenen Anarchisten. Hier sind auch verschiedene Blätter in deutscher Sprache und für deutsche Arbeiter bestimmt erschienen. (Vgl. die „Bibliographie de l'Anarchie" von Max Nettlau; desgleichen Weidner, a. a. O., S. 72 ff. — Bei Weidner auch Proben des drastischen Stils jener Blätter.) Hier wirkt noch Krapotkin, und hier wirken die anderen Männer der zertrümmerten Parteien. Sie scheinen von der englischen Polizei im allgemeinen vorzüglich bewacht zu werden.

Auf die anderen Länder darf ich aus Mangel an Zeit nicht mehr eingehen, so gerne ich an sich möchte. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Polizei die schlimmsten Auswüchse beseitigt hat. Und doch scheint es sich in letzter Zeit überall zu regen. Zumal der deutsche Anarchismus macht wieder von sich reden. Man kann beinahe täglich von anarchistischen Versammlungen und Kongressen lesen u. dgl. mehr.[2]) Aber sie scheinen scharf überwacht zu werden.

Ich sagte Ihnen früher, daß nichts kleinlicher und verkehrter sei, als geistige Strömungen, Weltanschauungen mit Hilfe der

---

[1]) Die Mostsche „Freiheit" ist jetzt fast ausschließlich auf einen deutsch-amerikanischen Leserkreis beschränkt.

[2]) Ein interessantes, aber wohl kaum schwerwiegendes Symptom für die Zugkraft der anarchistischen Ideen bildet der jüngst (Ende August 1905) gefaßte Beschluß der dem Berliner Gewerkschaftskartell angehörenden Organisationen der freien Vereinigung der Gewerkschaften, sich von der Sozialdemokratie loszusagen und die Bildung einer neuen sozialrevolutionären Partei anzustreben, der eine neue Weltanschauung,

Polizei totschlagen zu wollen. Aber eine Weltanschauung, die in ihrem letzten Grunde mit fanatischer Begeisterung zum Verbrechen führt, eine Weltanschauung, die Raub und Diebstahl, Mord und Brandstiftung zum Teil sogar um ihrer selbst willen empfiehlt, die kann nicht die Ehre beanspruchen, als eine geistige Strömung mit geistigen Waffen bekämpft zu werden.

Und so ergibt sich denn von selbst, daß unsere Kritik des Anarchismus notwendigerweise eine zweifache sein muß. Wir haben — so läßt sich vielleicht der Unterschied am knappsten veranschaulichen — zwischen dem verbrecherischen und dem theoretischen Anarchismus zu unterscheiden. Den theoretischen Anarchismus wollen wir objektiv auf seine Grundlehre und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung prüfen, wir wollen uns — wenn auch nur kurz — mit dem Ideal der Staatslosigkeit, mit dem Ideal der nur auf freien Verträgen beruhenden Gesellschaftsordnung auseinandersetzen. Dagegen, dem verbrecherischen Anarchismus gegenüber gibt es nur eine Auseinandersetzung: die schärfste Unterdrückung durch gesetzliche Maßnahmen, eventuell durch internationale Vereinbarungen. Die Taktik des rohen, entmenschten Verbrechens ist zu beantworten durch die Taktik der allerenergischsten Repressalien. Ich denke, wir sind uns alle darüber einig, daß der verbrecherische Anarchismus um jeden Preis bekämpft werden muß. Es kann m. E. nur darüber diskutiert werden, ob Ausnahmegesetze oder

---

der „Anarcho-Sozialismus" (Friedeberg) zugrunde liegen soll. Die ganze bisherige Taktik der Sozialdemokratie, namentlich der Parlamentarismus wird verworfen.

Ich glaube kaum, daß diese Bewegung Erfolg haben wird, zumal bereits von Versöhnungsversuchen berichtet wird. Immerhin hat aber das Anarchistenorgan „Der freie Arbeiter" diese neue Bewegung begeistert begrüßt und zum Anlaß genommen, sich ab 1. Oktober erheblich zu vergrößern. Jede Nummer soll eine Beilage erhalten, so daß vier neue Monatsorgane erscheinen werden. Im allgemeinen muß jedenfalls an der Verschiedenheit von Sozialdemokratie und Anarchismus festgehalten werden.

gar internationale Vereinbarungen nötig sind, oder ob auf Grund der bestehenden Gesetzgebung genügend gegen ihn eingeschritten werden kann. Mit Recht hat erst jüngst wieder ein Nationalökonom (Borgius) diese Frage aufgeworfen. Nun muß man sich vor allem vergegenwärtigen, daß die praktische Bedeutung der anarchistischen Bewegung heutzutage eine recht geringe ist. Und gerade in den Ländern, in denen sich die untersten Klassen sonst organisiert haben, am geringsten. Jener Nationalökonom stellt m. E. mit Recht direkt die Formel auf: „Je mächtiger in einem Lande die Sozialdemokratie, desto minimaler die Aussichten für den Anarchismus", und meint, daß die Regierungen gar zu leicht den theoretischen Anarchismus mit dem Terrorismus, der „ein Erbteil des russischen Nihilismus" sei, verwechselten und künftig verwechseln würden. Daher sei eine Sondergesetzgebung überflüssig, was ich denn doch nicht so schroff hinstellen möchte: Der „Mut der Kaltblütigkeit", das Motto des Caprivischen Regimes tut es allein nicht. Auch ich bin an sich kein Freund von Ausnahmegesetzen. Aber man darf doch nicht vergessen, daß man es schließlich auch mit Ausnahmeverbrechen, mit einer Ruchlosigkeit sondergleichen zu tun hat. Ich gebe deswegen Georg Adler Recht, wenn er meint, daß schon die Aufreizung zum Mord, zum Attentat mit Strafe bedroht sein müsse. Mit anderen Worten:[1]) „das bloße Bekenntnis zur Tatpropaganda muß für eine strafbare Handlung erklärt werden, weil es unter allen Umständen die Gutheißung und Anpreisung von Verbrechen und auch die Anreizung hierzu bedeutet." Zugleich müßte das Erscheinen des betreffenden Preßorgans unmöglich gemacht werden. Das soll gegen die Anarchie als die Weltanschauung des rohen Verbrechens lediglich um Agitationszwecke willen geschehen.[2]) Aber daneben müssen wir immer

[1]) E. V. Zenker, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I, 1898, S. 714.
[2]) Bei der kriminalistischen Seite meines Themas kann ich mich

weiter fortschreiten auf den so glänzend inaugurierten Bahnen der Sozialpolitik und der Sozialreform. Wenn wir einen Staat haben, der die Interessen des Gesamtwohls gegenüber den Leidenschaften des Privategoismus unentwegt gerecht vertritt, m. a. W. wenn wir einen „sozialen" Staat haben, wenn wir jeden seine Meinung frei äußern lassen, dann verstopfen wir den Grundquell des Anarchismus, die Unzufriedenheit mit dem Staate und der Regierung.

Um Ihnen nun zu zeigen, welche entsetzliche Liste von Morden und Verbrechen der verbrecherische Anarchismus bereits aufzuweisen hat — und diese Liste wird mir in Ihren Augen recht geben, wenn ich nicht nur energische Unterdrückungs-, sondern auch Vorbeugungsmaßregeln verlange —, will ich Ihnen die bekanntesten anarchistischen Greueltaten aufzählen, indem ich neueste Ereignisse unbeachtet lasse: ich sprach Ihnen schon von Reinsdorfs Plan, von der Ermordung des Polizeirats Rumpff durch Lieske (1885), ferner von den drei französischen Bombenattentaten von Ravachol, Vaillant, Henry, und endlich von der Ermordung des französischen Präsidenten Carnot (1894) durch Caserio. In Belgien fanden viele Dynamitanschläge statt. Vor allem aber in Spanien. 1893 wurde ein Attentat auf Martinez-Campos begangen, sodann warf man Bomben in das Liceotheater und tötete 22 Personen, 1896 wurden in Barcelona bei einer Prozession 12 Personen getötet. 1897 fiel der spanische Ministerpräsident Canóvas del Castillo einem anarchistischen Attentate zum Opfer. Am 29. Juli 1900 wurde in Monza ein edler humaner Monarch, König Humbert von Italien, von Bresci ermordet. Schon zwei Jahre früher, am 10. Sept. 1898, wurde die poesieverklärte österreichische Kaiserin Elisabeth in

---

hier nicht aufhalten, ich verweise dafür auf Seuffert, Anarchismus und Strafrecht. 1899, und A. Lenz, Der Anarchismus und das Strafrecht, Zeitschrift f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft, 1896.

Genf, durch die Hand eines Mordbuben Luccheni, erdolcht, eines gänzlich verrohten Individuums — wie deutlich die Genfer Schwurgerichtsverhandlung gezeigt hat.[1]) Und endlich am 6. Sept. 1901 wurde der Präsident der Vereinigten Staaten von Nordamerika, Mac Kinley, bei einem von dem Anarchisten Czolpotz unternommenen Attentat schwer verwundet und erlag am 14. Sept. seinen Verletzungen.

Wir wollen die greuliche Liste hier schließen. Die Schandtaten haben überall energische Gegenmaßregeln hervorgerufen.

Zum Schlusse des heutigen Vortrages nun noch ein Wort über den theoretischen Anarchismus.[2]) Wir können uns mit einem scharfsinnigen Juristen (Stammler) ganz kurz den Unterschied zwischen der anarchistischen Zukunftsgesellschaft und unserer bestehenden Staatsordnung folgendermaßen klar machen: Der Anarchismus will eine Organisation ohne jeden Zwang, d. h. also ohne Rechtsregeln, eine Organisation lediglich mit freien Verträgen, mit „Konventionalregeln" (Stammler), wie wir sie nennen wollen. Die bestehende Staatsordnung ist aber eine Rechtsorganisation mit Zwangsnormen, deren Aner-

---

[1]) Langhard, a. a. O., S. 360—362. — Gautier, le procès Luccheni, Schweizerische Zeitschrift f. Strafrecht, XI, S. 1898.

[2]) Ich möchte bitten, mit dem Prädikat des „Anarchisten" bei einigen modernen Schriftstellern denn doch sehr vorsichtig zu sein. So kann man z. B. Hertzka (wie es Borgius tut), nicht als Anarchisten bezeichnen. Hertzka vertritt vielmehr das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, daneben aber eine manchesterliche, d. h. jedem Eingreifen in das Wirtschaftsleben abgeneigte (aber keine anarchistische) Staatsauffassung. Im übrigen pflegen — um nur einige Namen herauszugreifen — Tolstoi (über ihn vgl. Eltzbacher, Preuß. Jahrb., Bd. 100. — Alma v. Hartmann, Preuß. Jahrb., Bd. 112. — Alf. Goldschmidt, Leo Tolstois soziales Problem. 1905) mit seinem „anarchischen Christentum", Ibsen, Bruno Wille, Professor Platter in Zürich und Ruedebusch als theoretische Anarchisten bezeichnet zu werden.

Auch Nietzsche ist im gewissen Sinne ein theoretischer Anarchist. Sein „Übermensch", der jenseits von Gut und Böse steht, sieht dem „Unmenschen" Stirners verzweifelt ähnlich. Darüber vergleiche Bernatzik, a. a. O., S. 8.

kenntnis erzwungen werden kann. Das ist der Unterschied! Wir müssen uns nun fragen: Ist eine solche nun durch freie Verträge zusammengehaltene Gesellschaft denn überhaupt denkbar, solange die Menschen eben — Menschen bleiben?[1])

Ist jener Skeptizismus, jene Mißachtung der Rechtsnorm, jene Überschätzung der bloßen Vertragsform denn wirklich berechtigt? Mit anderen Worten: wird sich die anarchistische Gesellschaft jemals verwirklichen lassen? Die Antwort muß „nein" lauten, weil für die menschliche Organisation und das gesellschaftlich-staatliche Leben die zwangliche Rechtsnorm gerade das eigentlich Schöpferische darstellt: Es gibt keine natürliche Harmonie des sozialen Lebens. Der Rechtszwang ist unentbehrlich, er ist zugleich Staatszwang; denn ein Zusammenwirken sozialer Kräfte ist nur in einer straffen Organisation, der alle in gleicher Weise untergeordnet sind, möglich. Die Organisation muß aber „erzwungen" werden können. Die Frage nach dem Staatsgrunde ist schlechterdings somit zugleich die Frage nach dem Rechtsgrunde. Eine bloß vertragsmäßige Verpflichtung der Individuen unter sich genügt nicht; und warum nicht? Zwei scharfsinnige Denker haben die Fragen verschieden beantwortet. Der erstere (Stammler) meint, allein der Rechtszwang könne alle Individuen in gleicher Weise verpflichten. Denn der Vertrag kann nur für solche gelten, „die zur vertragsmäßigen Vereinigung mit anderen Fähigkeiten besitzen." Diese Beantwortung ist richtig, scheint mir aber zu sehr an Äußerlichem haften zu bleiben; tiefer gräbt der zweite Denker (Georg Jellinek), der meint, daß ohne rechtlichen und staatlichen Zwang allein die menschlichen Affekte, Sympathien und Antipathien des einzelnen entscheiden würden, und der Stärkere den Schwächeren ohne weiteres von der vertragsmäßigen Gemeinschaft ausschließen

[1]) Die folgenden Ausführungen schließen sich, zum Teil wörtlich, an mein Buch Staat und Wirtschaft. I. 1905, S. 100—101 an.

könnte. Und das ist in der Tat das ausschlaggebende Moment Denn der Anarchismus bewegt sich in einem Zirkel: Wird der Staat abgeschafft, so entsteht unzweifelhaft, da die Menschen keine Engel sind, ein brutaler „Krieg aller gegen alle". Also nach dem Naturrecht jener Zustand, der vor dem Eintritt der Individuen in die bürgerliche Gesellschaft liegt! Da sich dieser Zustand als unleidlich erweisen wird und somit bald wieder abgeschafft werden soll, muß wieder ein Staat gegründet werden, und in solchem Falle entsteht dann meistens (wie Anton Menger mit Recht meint) ein Gewaltstaat militärisch-tyrannischer Art. Das hieße aber den Teufel durch Belzebub vertreiben. So kehrt das Individuum reuig wieder zum Staate zurück, es müßte denn sonst solch ein ungeheuerer Umschwung in der sittlichen Veranlagung der Menschen sich vollziehen, der ein rein vertragsmäßiges Zusammenwirken der Individuen gestatten würde, an das wir vorerst nicht glauben können, und das darum für uns undiskutierbar ist. Und gesetzt den Fall, daß der Anarchismus möglich sei, so würde er eine sehr tiefe Kulturstufe bedingen, „weil dann Blutrache und Selbsthilfe, das Faustrecht mit der evidenten Gefahr des Mißbrauchs durch den Stärkeren eintritt." [1]) Der Rechtszwang ist notwendig, weil „das größte Übel für die Menschen hienieden nur die Menschen sind, deren Dummheit und Niedertracht. Dieses Übel aber kann der Staat kaum im Zaume halten; in der Anarchie tobt es zügellos und häuft Greuel auf Greuel. Ein Drittes gibt es nicht." [2])

Der Grundfehler des Anarchismus ist eben, daß er den Staat als ein jederzeit zu änderndes künstliches Produkt auffaßt. [3]) So leidet der Anarchismus an einer ungeheueren „Überschätzung der Vertragsform" (Menger). Er ist unpsychologisch und hin-

---

[1]) Bernatzik, a. a. O., S. 17—18. [2]) Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905, S. 304. [3]) Vgl. O. Spann, Tübinger Zeitschrift, 1905, 3.

sichtlich seines optimistischen Glaubens an das Gute im Menschen naturrechtlich, er ist extrem-individualistisch und antisozial, da es für ihn nur ein Ideal, der „Einzige und sein Eigentum", gibt. Das einzelne Individuum ist alles, das Gesamtwohl nichts.

Damit verlassen wir den Anarchismus, um uns in dem nächsten Vortrage dem Kommunismus des neunzehnten Jahrhunderts und seinen bedeutendsten Vertretern zuzuwenden.

Vierter Vortrag.

Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Owen.

Literatur:

G. Adler, Sozialismus und Kommunismus, Hdwtb. d. St., VI. — Grünberg, Sozialismus und Kommunismus, Wörterbuch der Volkswirtschaft, II. — Lorenz Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. 2. Aufl. 1848. — Lorenz Stein, Geschichte der sozialen Bewegungen in Frankreich. Bd. II. 1850. — Reybaud, Etudes sur les réformateurs ou sozialistes modernes. 1843. — Lu. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 1897, 2. Aufl. 1904. — Janet, Saint-Simon et le Saint-Simonisme. 1879. — O. Warschauer, Saint-Simon und die Saint-Simonisten. 1892. — G. Weill, Saint-Simon et son oeuvre. 1894. — G. Weill, l'école Saint-Simonienne. 1896. — Paul Weisengrün, Die sozialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simons. 1895. — G. Adler, Artikel „Saint-Simon", Hdwtb. d. St., VI. — G. Adler, Saint-Simon und seine Schule, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1903. — Plenge, Gründung und Geschichte des Crédit mobilier. 1903. — P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 1897, S. 17—23. — Bebel, Fourier. 1888. — O. Warschauer, Fourier, sowie seine Theorie und Schule. 1893. — G. Adler, Artikel „Fourier", Hdwtb. d. St., III. — O. Warschauer, Louis Blanc. 1896. — Tschernoff, Louis Blanc. 1904. — Herkner, Artikel „Owen", Hdwtb. d. St., V. — Dolleans, Rob. Owen. 1905. — Helene Simon, Rob. Owen, sein Leben und seine Bedeutung für die Gegenwart. 1905. — Dazu Biermann, Ist Robert Owen ein Individualist oder ein Sozialist? Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1905. — Adolf Held, Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands. 1881.

in ihrer Entstehung und in ihren Entwicklungsstadien schildern. So mein Programm.

Wenn wir den Vorschlag eines nationalökonomischen Gelehrten (Dietzel) akzeptieren wollen, den Kommunismus, dessen Unterschied vom Anarchismus Sie jetzt ja schon zur Genüge kennen, in zwei Gruppen zu teilen, in die Kommunisten, deren Verteilungsprinzip lautet: „Einem jeden nach seiner Arbeit" und in jene, deren Prinzip heißt: „Einem jeden nach seinen Bedürfnissen", so gilt unsere heutige Betrachtung vor allem der ersteren Gruppe, die nach einem „objektiven Maßstabe", nach der Arbeit den Ertrag alles Erarbeiteten zu verteilen beabsichtigt. Ich folge in meiner Schilderung nun nicht genau der chronologischen Reihenfolge, sondern will Ihnen zunächst den französischen Kommunismus und seine wichtigsten Systeme klarzumachen suchen.

Sie erinnern sich meiner früheren Auslassungen über das Naturrecht und seinen tiefgehenden Einfluß auf den Individualismus, somit auch auf den Anarchismus und Kommunismus. Ein trefflicher Soziologe und Geschichtsphilosoph (P. Barth) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß bis zur französischen Revolution, bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts kann man sagen, die Denker, die über das Wesen des gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens und ihre Grundbedingungen sich geäußert haben, meistens über das Wesen des Staates, der Regierung, wie sie war und wie sie sein sollte, Betrachtungen anstellten. Weniger interessierten sie aber die gleichbleibenden Formen des Gesellschaftslebens, weniger interessierte sie das ökonomische Element des sozialen Geschehens.[1]) Und gerade diesem, den gesellschaftlichen Grundbedingungen alles volkswirtschaftlichen und staatlichen Lebens wandte sich nun die tiefgreifende Lehre eines

[1]) Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 1897, S. 16.

Mannes zu, dessen Einfluß auf die verschiedensten, bedeutenden, späteren Denker erst vor kurzen wieder (vor allem wohl von P. Barth) in das richtige Licht gerückt worden ist. Im gewissen Sinne kann man ihn sogar als den Begründer der Soziologie, der „Gesellschaftslehre" ansehen, obwohl bekanntlich dieser Ausdruck erst von seinem Schüler Comte geprägt wurde. Ich meine Saint-Simon.

Claude Henry, Graf von Saint-Simon entstammte einem der vornehmsten Adelsgeschlechter des königlichen Frankreichs und wurde am 17. Oktober 1760 geboren. Sein Großonkel war der bekannte Herzog von Saint-Simon, der ein hochinteressantes, kultur- und sittengeschichtlich bedeutsames Memoirenwerk über die Zeit Ludwigs XIV geschrieben hat. In Claude Henry kämpften die widerstreitendsten Anschauungen miteinander: Nicht frei von Eitelkeit ob seiner aristokratischen Abstammung — führte er sie doch bis auf Karl den Großen zurück — sah er andererseits sein innigstes Verlangen darin, die Wahrheiten einer neuen Heilslehre seinen Mitmenschen zu predigen. Als 16jähriger Jüngling trat er, der Tradition seiner Familie entsprechend, in die Armee als Leutnant ein. Dann ist er in Amerika und nimmt am Unabhängigkeitskriege teil. Zurückgekehrt, wird er 1788 französischer Oberst. Welch' große Ideen ihn aber schon früher erfaßt hatten, zeigt der Umstand, daß er bereits während seines amerikanischen Aufenthaltes den Plan einer Durchstechung des Isthmus von Panama geplant und eine diesbezügliche Denkschrift dem Vizekönig von Mexiko überreicht hatte. Der französischen, großen Revolution hat sich Saint-Simon mit der größten Begeisterung angeschlossen. Er verliert sein Vermögen, gewinnt aber durch Spekulationen bald ein neues, und verliert auch dieses. Er wird Schreiber mit einem Jahresgehalt von 1000 Frcs. Die Familie seines ehemaligen treuen Dieners Diard setzte ihm nach dessen Tode eine kleine Rente aus. Mit

370655

dieser sollte nun ein Mann haushalten, der stets einen unregelmäßigen Lebenswandel geführt hatte. Unterdessen hatte er seine Ideen veröffentlicht und einen kleinen, aber um so treueren Schülerkreis, darunter bedeutende Männer, um sich zu sammeln verstanden. In der Verzweiflung um des täglichen Lebens Notdurft greift er 1823 zur Pistole, wird aber von seiner Wunde wiederhergestellt, um alsdann in den letzten Lebensjahren dank der Unterstützung eines Bankiers, seines Schülers Rodrigues, etwas geborgener vor der Sorge leben zu können. Er stirbt in Paris am 19. Mai 1825. Betrachten wir nun die Lehren dieses eigenartigen Mannes: Und zwar wollen wir der Reihe nach, ein Wort über seine Ethik, über seine Produktionslehre, über seine Lehre vom Staat und endlich über seine Geschichtsphilosophie sagen. Seine Hauptschriften sind „L'Industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes", — „L'organisateur", — „Du système industriel", — „Nouveau Christianisme."

In der letzten, vielleicht seiner berühmtesten Schrift[1]) meint er, daß die ethische Grundformel des Christentums, die Nächstenliebe, auch von den Gegnern desselben allgemein als die Richtschnur ihres sittlichen Handelns anerkannt werden solle. Gewiß ein durchaus richtiger Gedanke, der meines Erachtens aber noch nicht so ohne weiteres die Behauptung einiger Schriftsteller (G. Adler, Weisengrün) rechtfertigt, Saint-Simon sei als der Begründer des „Christlichen Sozialismus" anzusehen. Diese Frage bedürfte denn doch wohl noch einer näheren Untersuchung. Die Ethik unseres Denkers beruht jedenfalls auf dem christlichen Grunddogma. Man kann die Lehre seines „Neuen Christentums" etwa in die folgenden Sätze zusammenfassen [2]):

---

[1]) Sie ist in Form eines Dialoges zwischen einem Konservativen und einem Neuerer („novateur") verfaßt. [2]) Weisengrün, Die sozialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simons. 1895, S. 11—12.

„1. Alle Menschen sollen sich zueinander wie Brüder verhalten.

2. Die ganze Gesellschaft muß an der Verbesserung der physischen und moralischen Daseinsbedingungen der ärmsten Klasse arbeiten. Die Gesellschaft muß sich in der vollkommensten Weise organisieren, um dieses große Ziel zu erreichen. Die neuen Christen müssen denselben Weg wandeln, wie die Anhänger der primitiven, christlichen Kirche. Seit dem XV. Jahrhundert hat man in den verschiedensten Wissenschaften viele Fortschritte erzielt, aber es gibt eine Wissenschaft, die wichtiger ist als die Physik und Mathematik, nämlich die Moral, und in der Moral hat man keinen Fortschritt gemacht. Seit 18 Jahrhunderten ist kein höheres Moralprinzip entdeckt worden, als das christliche. Man muß es daher behalten." Saint-Simon schließt das „Neue Christentum" mit dem folgenden Aufruf an die Regenten Europas, welche die heilige Allianz bilden:

„Fürsten, hört die Stimme Gottes, welche durch meinen Mund zu Euch spricht. Werdet wiederum gute Christen, hört auf, die Armeen, Edelleute, ketzerischen Geistlichen und korrumpierten Richter als die hauptsächlichen Stützen Eures Thrones anzusehen. Im Namen Christi vereint, trachtet alle Pflichten zu erfüllen, die Er den Mächtigsten der Erde auferlegt. Erinnert Euch, daß Er den Mächtigen befohlen hat, all ihre Kräfte zu gebrauchen, um so rasch als möglich das soziale Glück der Armen herbeizuführen."

Saint-Simons politisches Grundprinzip ist es, daß die Französische Revolution mit ihrer Abschaffung korrumpierter und veralteter Institutionen segensreich gewirkt habe. Aber sie habe nur negativ, nur zerstörend gewirkt. Und da reizt es ihn, Vorschläge zu machen, wie auf den Trümmern der alten eine neue Gesellschaftsordnung aufgebaut werden könne. So kommt er in seiner Produktionslehre zu den folgenden Ergebnissen: Er meint, daß die Produktion viel wichtiger und viel fruchtbarer

sei als das Eigentum. Darum müsse man die erstere, und nicht das letztere achten. Das einzig vernünftige Ziel der sozialen Gemeinschaften sei die Produktion von nützlichen Dingen. Nur die Mitglieder der produzierenden Klassen sind nützliche Mitglieder der Gesellschaft, sie allein sollen darum auch das Recht behalten, abzustimmen. Nur die „Produzenten" sind wahrhaft nützlich! Das zeigt am deutlichsten die berühmte Parabel Saint-Simons, die wir in seinem Werke „L'Organisateur" vorfinden. Der Inhalt der Parabel ist kurz der folgende:[1]) Setzen wir den Fall, Frankreich verliere auf einmal 3000 seiner ersten Gelehrten, Künstler und Industriellen, was wäre die Folge? Das Land hätte seine Seele verloren, es müßte als lebloser Schatten kulturlich zusammensinken. Jetzt lassen sie aber 1000 Würdenträger, Staatsräte, Minister, Bischöfe, Kardinäle, Oberstallmeister, Oberzeremonienmeister und Prinzen sterben, was wäre die Folge? Die gutmütigen Franzosen würden zwar sehr trauern, aber fehlen würden ihnen alle diese Menschen nicht. Denn es würden sich sofort Tausende finden, die geneigt und geeignet wären, die Stelle der Toten mit Geschick einzunehmen. Die Moral dieser Parabel ist: die Seele des Volkes steckt in den produzierenden Köpfen und Ständen, während die schmarotzenden Oberchargen ebenso leicht ersetzlich sind, wie jene unersetzlich. Nur spielen die Ersetzlichen die erste, herrschende Rolle, und die Unersetzlichen die letzte.

Alles das, was irgendwie geeignet ist — so lehrt unser Denker weiterhin — die Produktion zu stören oder gar zu gefährden, muß beseitigt werden, und darum auch der Krieg. Das Ideal der neuen Gesellschaftsordnung ist der „Industriestaat", d. h. „ein jeder muß sich als in einer großen Gesellschaft von Arbeitenden befindlich betrachten".[2]) Auf die Arbeit, auf die

[1]) Vgl. Lu. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. S. 335—336. [2]) Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. 1865 ff., Bd. XVIII, S. 186—188; vgl. auch Weisengrün, S. 25.

Produktion kommt in der Tat alles an. Die Politik ist die Wissenschaft von der Produktion, so lehrt Saint-Simon in seinem Werke „L'Industrie". Diese begeisterte Lobpreisung der Arbeit ist nun keineswegs ein neuer Gedanke unseres Denkers. Nein — und darauf macht ein Kritiker unseres Systems (O. Warschauer) mit Recht aufmerksam —, es ist der Gedanke, den schon der Begründer der klassischen Schule der Nationalökonomie, Adam Smith, in die Formel gekleidet hatte, daß die „Arbeit die Quelle alles Reichtums sei". Nur daß unter „Arbeit" etwas Verschiedenes verstanden wird. Diese Grundsätze Smiths und Says werden sich aber erst in der neuen Gesellschaftsordnung, die Saint-Simon predigt, verwirklichen lassen, nämlich in der „Industriegesellschaft", in der Periode, in der sich die Produktion nützlicher Dinge unter dem Schutze der politischen Freiheit entwickeln kann. Unter „Industrie"[1]) versteht unser Autor „jede auf Erwerb gerichtete und der Gesamtheit nützliche Tätigkeit" im weitesten Sinne des Wortes. Darum gehören zu den Industriellen nicht nur Bankiers und Kaufleute, Landwirte, sondern auch Künstler und Gelehrte. Falsch war es darum, wenn das alte bourbonische Königtum sich darauf kaprizierte, mit Hilfe des Adels und des Klerus, die alte Feudalherrschaft nach der Revolution wiederherzustellen. Saint-Simon stellt sich auf die Seite des dritten Standes und des Liberalismus, der eben damals die eigentliche zerstörende Weltanschauung, die radikale Reformpartei war. Aber, wie gesagt, die Zerstörung des Alten genügt unserem Denker nicht, er verlangt in dem Ihnen angedeuteten Sinne die Errichtung einer neuen Gesellschaftsordnung, die Errichtung eines „Industriestaates". Er will keinen allgemeinen Kommunismus, keine absolute Gleichheit,[2]) ebensowenig wie Proudhon;

[1]) S. Grünberg, Wörterbuch der Volkswirtschaft. Bd. II, S. 558.
[2]) Mit Recht weist darum Plenge (Gründung und Geschichte des Crédit mobilier. 1903, S. 25) Lor. Steins Behauptung zurück, das

nein, er verlangt eine produktive, nützliche güterschaffende Gesellschaft, in der einem jeden Arbeitsfähigen seine Existenz auf Grund seiner Arbeit vom Staate garantiert werden muß. Nicht Saint-Simon, sondern seine Schüler Bazard und Enfantin, die erst nach dem Tode des Meisters durch Rodrigues für seine Lehren gewonnen wurden, haben den „Saint-Simonismus" als ein kommunistisches System weiter ausgebaut. Davon später. — Mit dem Grundsatze, daß einem jedem, der arbeiten wolle, auch seine Existenz vom Staate garantiert werden müsse, bekennt sich Saint-Simon bereits zu dem „Recht auf Arbeit", das später besonders Louis Blanc ausgebaut hat. Auch Saint-Simon vergißt aber, daß er mit diesem „Rechte auf Arbeit" in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst gerät, denn er lehnt ja den reinen Kommunismus, das Prinzip der allgemeinen Gleichheit ab. Und in einer sozialen Gemeinschaft, in der Freiheit herrscht, ist meines Erachtens die Verwirklichung eines solchen Rechtes einfach unmöglich, weil es mit der Freiheit der Berufswahl notwendig kollidieren muß.[1]) Wenn ich das Recht habe, meinen Beruf selbst zu wählen, so kann ich auch nicht beanspruchen, daß mir nun wirklich Arbeit garantiert wird. Dieser Umstand hat aber bekanntlich nicht gehindert, daß sogar ein Realpolitiker, wie der Fürst Bismarck sich offen — in einer Reichstagsrede vom Jahre 1884 — für dieses Recht auf Arbeit erklärt hat.

Sie werden jetzt deutlich das Gesellschaftsideal Saint-Simons, die „Industriegesellschaft" erkannt haben, wie es sich aus seiner Produktionslehre ergibt. Wir kommen nun zu der Geschichtsphilosophie des Meisters.[2]) Saint-Simon hält die bisherigen Methoden der Politik für unzureichend und fordert eine „Politik",

---

Egalitätsprinzip habe Saint-Simon entscheidend beeinflußt. Mit unserer Auffassung übereinstimmend Grünberg, a. a. O., S. 559.

[1]) Treffend K. Diehl, Conrads Jahrbücher, 1902, S. 105—106.

[2]) Vgl. zum Folgenden P. Barth, a. a. O., S. 18—12.

die die Lehren der Naturwissenschaften annehmen soll. Die Politik soll, wie Sie bereits wissen, die Lehre von der Produktion, „la science de la production“ sein. Welche Neuerungen führt er nun in die Betrachtung der Geschichte und ihrer Zusammenhänge ein? Der Fundamentalsatz seiner Lehre ist, daß nicht die Staatsverfassung, sondern der gesamte Zustand der Gesellschaft den Gegenstand der Politik ausmache. Es gibt ferner eine allgemeine Entwicklung des menschlichen Geistes, die sich in doppelter Form äußert: einmal in der Weltanschauung und dann auch im praktischen Leben. Die Weltanschauung entwickelt sich durch das Studium der Religion und der Metaphysik bis zur positiven Wissenschaft. Im praktischen Leben führt diese Entwicklung von der kriegerischen Tätigkeit zu der friedlichen Arbeit der Industriegesellschaft. Dieses Gesetz der Entwicklung der Weltanschauung von der Religion zur Metaphysik und von ihr aus zur positiven Wissenschaft ist jene bekannte Drei-Stadientheorie, welche zuerst von dem Staatsmann des untergehenden Bourbonenreiches, von Turgot aufgestellt worden ist, und die dann von Saint-Simon und nach ihm namentlich von Comte zu einem System ausgearbeitet wurde. Die zweite wichtige geschichtsphilosophische Lehre Saint-Simons ist die, daß jede Stufe dieser geistigen Entwicklung mit einem auf ihr begründeten politischen System verknüpft sei. Dieses ruht wieder auf einer bestimmten Eigentums- und Produktionsordnung. Daraus folgt dann eine bestimmte Klassenbildung.

Diese Lehre ist überaus bedeutsam. Ja, man hat behauptet,[1]) daß hiermit, bereits vor Karl Marx, die sog. „materialistische (oder besser: ökonomische) Geschichtsauffassung“ geprägt worden sei. Das scheint mir unrichtig zu sein, da für Saint-Simon häufig die geistigen Mächte, das „pouvoir spirituel“,

[1]) P. Barth, a. a. O., S. 303—305; gegen Barth treffend: Plenge, a. a. O., S. 25.

bestimmend auf die ökonomischen Zustände einwirken. Dadurch, daß er auch auf die ideelle Seite der Entwicklung, auf die in der Geschichte wirkenden Ideen Rücksicht nimmt, unterscheidet er sich von Marx. Saint-Simon hat somit seine Nachfolger in zweifacher Hinsicht beeinflußt; die ideelle Seite wurde mehr von Comte und die materialistische Seite dieser Geschichtsauffassung mehr von Louis Blanc und Marx fortgebildet.

Endlich noch ein Wort über die Staatslehre des Meisters.[1]) Der Staat ist nach Saint-Simon nichts als brutale Macht, der Staat der Besitzenden, der überhaupt keine Gerechtigkeit üben kann. Es ist die sog. „Macht- oder Klassentheorie", die dieser Auffassung des Staates zugrunde liegt, die wir ja auch schon bei Godwin und Proudhon kennen gelernt haben. Sie wird uns am deutlichsten später noch bei Marx entgegentreten, und deshalb verschieben wir ihre Kritik auf jenen späteren Zeitpunkt. Ein hervorragender Kenner des Kommunismus (Anton Menger) macht mit Recht darauf aufmerksam,[2]) daß überhaupt jede revolutionäre Partei, zumal wenn sie ein kommunistisches Ideal anstrebt, schon an und für sich auf dem Standpunkt der Machttheorie stehe, weil sie eben durch eine plötzliche Veränderung der Machtverhältnisse die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung dauernd umgestalten wolle. Im übrigen soll der Staat nach der Lehre Saint-Simons sich nicht um das Wirtschaftsleben kümmern. So war Saint-Simon, allerdings von Ausnahmen abgesehen, ein Befürworter der Lehre der klassischen Nationalökonomie des „laisser faire, laisser passer". Die Industrie soll von der Regierung beschützt, aber nicht mechanisch geregelt werden. Auch hier sind die Schüler Saint-Simons mit ihren kommunistischen Ideen weit über die Lehre ihres Meisters hinausgegangen und haben diese Theorie scharf angegriffen.

---

[1]) Oeuvres, a. a. O., IV, S. 147; VI, S. 96—232; VII, S. 94 bis 95. [2]) Neue Staatslehre. 1903, S. 57.

Schon der Anarchist Karl Grün[1]) hat bemerkt, daß Saint-Simon der Verführerischste unter allen Kommunisten sei. Und darin steckt eine Wahrheit. Seine faszinierende Persönlichkeit, seine liebenswürdigen Formen haben ihm einen großen Schülerkreis verschafft. Aber, das Lied vom Epigonentum, das Lied von den Schülern, die nur die Schwächen ihrer Meister sehen und diese noch übertreiben, die die Lehren, die der Meister nur vorsichtig andeutet, extrem fortgestalten und nur zu oft ins Gegenteil verzerren, das Lied muß auch hier angestimmt werden. Wie kam es wohl, abgesehen von der Persönlichkeit selbst, daß die Lehre Saint-Simons bedeutende Geister anlockte? Ein Historiker des Kommunismus (G. Adler) meint, es liege daran, daß der Meister so scharf das Prinzip der Gleichheit gepredigt habe, nicht — wie wir schon früher sahen — in dem Sinne einer allgemeinen Gütergemeinschaft, wohl aber in dem Sinne, daß aller Wert des Menschen nur auf seiner Arbeitstüchtigkeit beruhe. Das „neue Christentum", das er predigte, das fesselte die Idealisten. Und darunter sind Männer, die ihren Meister nicht mehr persönlich gekannt haben. Vor allem waren es zwei Jünger, die die Saint-Simonistische Schule begründet haben[2]): Saint-Amand Bazard und Barthélemy Kasper Enfantin. Bazard hat eine vortreffliche, gedankenreiche Geschichtskonstruktion geliefert. Auch hat er weiter gearbeitet an dem System seines Meisters. Er will alles Kapital und den Grund und Boden der privaten Vererbung entziehen, und eine „Zentralbank" soll dann die Produktionsmittel den Tüchtigsten zuwenden. Vor allem aber soll die Religion wieder mit der Arbeit verknüpft werden, jedoch in dem Sinne, daß auch das Sinnenleben göttlichen Ursprungs erscheint. Der Prophet

---

[1]) Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. 1845, S. 88.
[2]) Vgl. zum Folgenden Adler, Zeitschrift f. Sozialwissenschaft, 1903, S. 530 ff.

dieſes Sinnenkultus, den Bazard nur andeutete, wurde alsdann Enfantin. Er hat den Simoniſtiſchen Kultus, wie er ihn verſtanden, der Lächerlichkeit preisgegeben und damit der Lehre ſeines Meiſters ungemein geſchadet. Sein Ideal einer Emanzipation des Fleiſches wurde praktiſch in einen wahren Hexensabbat umgeſetzt, ſo daß ſich Bazard veranlaßt ſah, aus der Schule auszutreten. Düring hat dieſe ganze Epoche doppelſinnig den „Enfantinismus" genannt. Der Venusberg-Kultus, den Enfantin immer propagiert hatte, wurde durch die Lächerlichkeit erſtickt, die er ſchließlich in Paris erregt hatte. Enfantin hat ſpäter noch als eifriger Geſchäftsmann[1]) eine Rolle geſpielt.

Was nun die Lehre der Saint-Simoniſten angeht, ſo ſind ſie in zweifacher Beziehung von den Prinzipien ihres Meiſters abgewichen:

1. Sie haben den „Induſtrialismus" in einen Kommunismus umgewandelt, indem ſie die Gemeinſamkeit aller Güter predigten. Sie gingen alſo viel weiter, als ihr ſchwärmeriſch verehrter Meiſter. Ihr Geſellſchaftsideal iſt derartig, daß ein jeder dort nach ſeinen Leiſtungen belohnt werden ſoll. Das bedeutet die Anerkennung des „Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag", von dem wir ja ſchon früher anläßlich Godwins und Proudhons geſprochen haben. Saint-Simon hatte noch die großen Unternehmer als volkswirtſchaftlich nützlich angeſehen, ſeine Schule dagegen wendet ſich der platt materialiſtiſchen Auffaſſung vom alleinigen Wert der mechaniſchen, materiellen Handarbeit und der damit verbundenen Nichtſchätzung der geiſtigen, organiſatoriſchen Arbeit zu. Wir werden dieſe Lehre, wie ich Ihnen ſchon im erſten und zweiten Vortrage

[1]) Das Verhältnis von Bazard und Enfantin, ſowie ihre Bedeutung wird außerordentlich verſchieden beurteilt. Manche halten den erſteren für den weit bedeutenderen und edleren Menſchen (L. Stein, G. Adler), andere wieder wollen das Urteil über Enfantin revidieren. (So Weill und Plenge, a. a. O., S. 27—28.)

gesagt habe, erst später bei der Betrachtung der ähnlichen Lehre Marx' zu kritisieren suchen.

2. Die Saint-Simonisten reden staatlichem Eingreifen in das Wirtschaftsleben das Wort, während Saint-Simon in dieser Beziehung viel mehr Anhänger der klassischen Schule und ihres Grundsatzes „laisser faire, laisser passer" geblieben war, wie wir früher sahen.

So hat der Prophet Saint-Simon das Unglück gehabt, von seinen Jüngern falsch verstanden zu werden. Sie werden jetzt deutlich erkannt haben, daß die radikale Zuspitzung der Lehren nicht vom Meister selbst stammte. Dennoch ist sein Einfluß auf die weitesten Kreise ein gewaltiger gewesen. Männer wie Heine, Börne, Gutzkow waren berauscht von ihm. Und in dem Salon der geistreichen Jüdin Rahel Varnhagen zu Berlin wurde es Mode, von Saint-Simon und seinen Ideen zu schwärmen. Seinen Einfluß auf den bedeutenden positivistischen Philosophen Comte, den Begründer des ersten soziologischen Systems, erwähnte ich schon. Und dann gehören auch zu seinen Schülern jene beiden portugiesischen Juden Emil und Isaak Pereire, die den „Crédit mobilier" in Paris begründeten und damit das Signal zur Gründung unserer modernen Effekten- und Emissionsbanken gaben. [1])

Den Kommunismus seiner Schüler haben wir schon kritisiert, als wir anläßlich Proudhons von den Schäden des allgemeinen Gleichheitsideals sprachen. Die Staatslehre besprechen wir im nächsten Vortrage, desgleichen das Recht auf den vollen Arbeitsertrag.

Der zweite hervorragende französische Kommunist in der

---

[1]) Von den Saint-Simonisten, die sich später auf anderen Gebieten ausgezeichnet haben, nennt G. Adler (Hdwtb. d. St., VI, S. 486) außer den im Text genannten: Thierry, Buchez, Leroux, Ad. Blanqui, Michel Chevalier, Ferd. de Lesseps, Halévy, Fel. David und noch manchen anderen.

uns hier beschäftigenden Epoche war François Marie Charles Fourier. Er wurde am 7. April 1772 als Sohn einer angesehenen Kaufmannsfamilie in Besançon geboren. Mit 18 Jahren nahm er eine Stelle als Reisender in einem Handlungshause zu Rouen an. So reiste er viel und lernte fremde Länder kennen. Sein schon früh entstandener Haß gegen das Kaufmannstum steigerte sich zur lodernden Flamme, als er auf Befehl seines Chefs eine Schiffsladung Reis heimlich ins Meer versenken mußte, um eine Preissteigerung herbeizuführen. Trotzdem mußte er Kaufmann bleiben, da er während der Revolution sein Vermögen verloren hatte. Jede freie Stunde benutzte er aber, um sich wissenschaftlich fortzubilden. Außerdem gab er seit 1808 eine Reihe von Schriften heraus, durch die er sich einen dankbaren Schülerkreis erwarb. Er starb am 10. Oktober 1837 in Paris. Seine bedeutendsten Schriften sind: „Théorie des quatre mouvements," — „Traité de l'association domestique et agricole" — und endlich „le nouveau monde industriel et sociétaire". — —

Welches ist das Grundprinzip der Lehre unseres Denkers, die er namentlich in den drei eben genannten Schriften niedergelegt hat? Das Grundprinzip, nach dem sich alle Produktion richten muß, ist für unseren Denker das Gesetz der „passionellen Attraktion".[1]) Was heißt das? Fourier ist der Meinung, daß eine absolute Harmonie in der Natur herrsche, und daß deshalb auch alle natürlichen Triebe des Menschen erlaubt sein müßten. Er nennt sie „Passionen". Die Natur hätte den Menschen die Passionen nicht verliehen, wenn sie nicht vernünftig und gerechtfertigt wären. Auch hier zeigt sich die Rousseausche Idee, daß die Menschen von Natur aus gut sind. Da aber aus ihnen trotzdem Sünden hervorgehen, so muß der Fehler in

[1]) Vgl. Lu. Stein, a. a. O., S. 345 ff.

unſerer Geſellſchaftsordnung ſtecken. Und in der Tat; die Ziviliſation „befindet ſich auf einem Irrweg," da ſie bislang die Harmonie durch Bezwingung der Paſſionen des einzelnen Menſchen aufrecht zu erhalten ſuchte. Die Wahrheit aber liegt im Gegenteil: Eine Harmonie kann nur durch das Gewährenlaſſen der Triebe, der Paſſionen entſtehen. Der Genuß muß harmoniſch geſtaltet werden. Und das kann nur dadurch geſchehen, daß wir die Arbeit zum Genuß erheben. Denn nur, wenn wir arbeiten, genießen wir, denn auch für Fourier iſt wie für Ad. Smith und Saint-Simon die Arbeit die Quelle alles Reichtums. Weshalb folgt nun der Menſch ſeinem Triebe? Weil er auf ein Ziel gerichtet iſt, das große Anziehungskraft für ihn beſitzt. Dieſe Anziehung, dieſe Attraktion, iſt deswegen das eigentlich Schöpferiſche aller geſellſchaftlichen Organiſation. Das Grunddogma Fouriers lautet nun: Soviel Triebe, ſoviel Arten des Genuſſes. „Les attractions sont proportionelles aux destinées," eine These, die man auf ſeinen Grabſtein geſetzt hat. Sie werden jetzt ſchon erkennen können, worauf unſer Denker hinauswill: Da die Arbeit zum Genuß erhoben werden ſoll, ſo kann das nur dadurch geſchehen, daß jeder die ſeiner Eigenart zuſagende Arbeit findet, und dieſe Arbeit muß eben ſeiner „Paſſion" entſprechen. Nun tritt aber das ſog. „Seriengeſetz" in Kraft, d. h. „der Vergeſellſchaftsdrang Gleichgeſinnter zur Erhöhung ihrer Leiſtungsfähigkeit". (Grünberg.) Diejenigen, die von den gleichen Trieben beſeelt ſind, ſollen ſich zuſammenſchließen, ſich aſſoziieren. Durch dieſen Zuſammenſchluß werden vielmehr Güter als bisher geſchaffen werden, die es ermöglichen, daß einem jeden Menſchen eine gewiſſe Lebenshaltung „garantiert" wird. Sie ſehen aus dem zuletzt Mitgeteilten, daß wir in Fourier den Begründer des Gedankens der Aſſoziation und Organiſation des Arbeiterſtandes zu verehren haben, und nicht etwa in Louis Blanc und Robert

Owen, die freilich mit viel mehr Glück diese Lehre weiter ausbauten.[1])

Die weiteren Lehren Fouriers gehören in das Gebiet der Phantastik. Er will sog. „Phalansterien" schaffen, d. h. palastartige Häuser für je 1800 Personen, die kraft der passionellen Attraktion arbeiten sollen. Ein gewisses Minimum — ein fruchtbarer Gedanke, denken Sie nur an das Existenzminimum, das heute bei unserer Steuergesetzgebung eine Rolle spielt — soll jedem Arbeiter zunächst garantiert werden. Im übrigen erhalten vom Unternehmergewinn die Arbeiter $^5/_{12}$, die Kapitalisten $^4/_{12}$ und die Talente $^3/_{12}$. Fourier gibt sich nun den unglaublichsten Erwartungen hinsichtlich der segensreichen Wirkung seiner neuen Einrichtung hin. Er meint, daß jeder Arbeiter schließlich in seinem Phalansterium besser leben werde, als der König von Frankreich im Louvre. Die Konsequenzen, die er zieht, sind so phantastisch und illusionär, daß wir hier in einer wissenschaftlichen Betrachtung unmöglich darauf eingehen können. Und noch viel schlimmer sind seine kosmischen Träumereien. Erreichbares und Unerreichbares laufen nebeneinander her. Er hat gewartet und gewartet, bis ihm der ersehnte Wohltäter mit der ersten Million erscheinen würde, auf daß er das erste Phalansterium begründen könne. Tief durchdrungen aber war Fourier von seiner Lebensaufgabe, und da es ihm heiliger Ernst mit seinen Ideen war, so müssen wir wenigstens diesen willig anerkennen und schätzen. Das Richtige an der Lehre Fouriers ist, daß er Evolution und nicht Revolution predigt, daß er ein antirevolutionärer Kommunist ist, ebenso wie Saint-Simon. Er hofft stets, man könne durch eine zeitgemäße Reform der Revolution vorbeugen. Fourier verlangt ein Recht auf Arbeit und ein Existenzminimum. Beide sind im gewissen Sinne, soweit es sich

[1]) Vgl. O. Warschauer, Fourier, Seine Theorie und Schule. 1893, S. 131.

mit dem in unserer Wirtschaftsordnung bestehenden Prinzip der Freiheit verträgt, verwirklicht worden. Und endlich die Organisation der Arbeit hat grandiose Früchte, namentlich in den letzten Jahrzehnten, gezeitigt. Sie sehen, die praktische Ausbeute seiner Ideen ist gar nicht so gering anzuschlagen.

Der bedeutendste Vertreter seiner Schule, der „École Sociétaire" war Prosper Viktor Considérant. Sein Hauptwerk betitelt sich „Destinée sociale". — Die Schule hat eifrig für die Lehren ihres Meisters Propaganda gemacht, zugleich aber seine Phantastereien aufgegeben. Die praktischen Versuche, Phalansterien nach Fouriers Vorschlag zu errichten, schlugen beinahe alle fehl. Am bekanntesten ist der Versuch des Fabrikanten Godin geworden, der auch in der Geschichte der Sozialpolitik sich einen Namen wegen der Einführung der Gewinnbeteiligung in seinem Betriebe erworben hat. Er baute in Guise ein „Familistère" und hat später seine Firma in eine Kommanditgesellschaft auf Aktien verwandelt, um die Anteilscheine allmählich in den direkten Besitz der Arbeiter zu bringen. Dieses Unternehmen in Guise hat in der Tat Erfolg gehabt. Aber mit Recht hat man (Warschauer) davor gewarnt, Godins Tätigkeit als die Lösung der sozialen Frage anzusehen. Denn auf die passionelle Attraktion und eine je nach den Trieben wechselnde Beschäftigung hat er verzichtet. Und auch das Minimum konnte nur insoweit gewährt werden, als es das Florieren des Geschäftes zuließ. Und endlich gibt es in der Praxis eben nicht viele so selbstlose Idealisten, wie Godin einer war. —

Der Mann, der in der Organisation der Arbeit das Heilmittel der sozialen Erlösung sah, war Louis Blanc, geboren am 28. Oktober 1811 in Madrid. Seine Familie kehrte nach der Restauration des Königreiches nach Frankreich zurück. Blanc mußte schon als Student sich seinen Lebensunterhalt selbst verdienen. Er widmete sich einer umfangreichen journalistischen

Tätigkeit und vertrat eifrig politische und soziale Reformvorschläge. 1848 wurde er als Arbeitervertreter in die provisorische Regierung gewählt, die den Plan zu einer „Organisation der Arbeit" ausarbeiten sollte. Er mußte später flüchten und hat lange in England gelebt. Er starb am 6. Dezember 1882, nachdem er seit 1870 wieder in Paris lebte und als Deputierter eine ziemlich gemäßigte Richtung vertreten hatte. Seine wichtigsten Schriften sind: „Organisation du travail" und verschiedene historische Werke über die französischen Revolutionen von 1789 und 1848, u. dgl. m. —

Das positiv Neue, mit dem jetzt Louis Blanc auftritt, ist der Gedanke, die soziale Reform durch eine Organisation des Proletariats zu beschleunigen. Ein Gedanke, der weder von Saint-Simon, noch von Fourier — trotz dessen Ideen der Assoziation — scharf formuliert worden war.

An der Hand seines Werkes „Organisation der Arbeit" (deutsch von R. Prager) wollen wir Blancs Lehre jetzt etwas näher betrachten.

Die Ursache alles Übels ist für Blanc die Konkurrenz:

„Die Bourgeoisie hat ihre Herrschaft auf den unbeschränkten Wettbewerb, diese Grundlage der Tyrannei, aufgebaut, und gerade durch den unbeschränkten Wettbewerb sehen wir heute die Bourgeoisie zugrunde gehen. Ich habe zwei Millionen, sagst du, mein Konkurrent hat nur eine, auf dem geschlossenen Kampfplatze der Industrie, mit der Waffe des billigsten Angebotes in der Hand, vernichte ich ihn sicher. Unsinniger, siehst du denn nicht, daß irgend ein unbarmherziger Rotschild dich mit den eigenen Waffen vernichten wird? Wie willst du dich dann beklagen? In diesem elenden System des täglichen Kampfes hat die mittlere Industrie die kleine bereits verschlungen. Ein Pyrrhussieg! denn schon ist sie ihrerseits durch die Großindustrie geknebelt und diese selbst, welche gezwungen ist, unbekannte Konsumenten an allen Enden

der Welt aufzusuchen, wird bald nur noch ein Spielball des Zufalls sein, welches Spiel, wie alle Hazardspiele, für die einen mit einem Schurkenstreich, für die anderen mit dem Selbstmord endigen wird. Die Tyrannei ist nicht nur widerwärtig, sie ist auch blind, wo aber kein Hirn ist, kann auch keine Intelligenz vorhanden sein."

I. Die Konkurrenz ist nicht imstande, dem Arbeiter immer Arbeit zu verschaffen. Was soll denn da helfen? Darauf antwortet Louis Blanc:

„Gewährleistet dem Armen das Recht auf Arbeit. Für die Gerechtigkeit ist damit freilich noch wenig genug getan und es ist noch ein recht weiter Weg bis zur Brüderlichkeit; ihr habt aber wenigstens die schlimmsten Gefahren beschworen und dem offenen Aufstande dem Boden entzogen. Habt ihr daran schon gedacht? Wenn jemand, um zu leben, der Gesellschaft seine Dienste anbietet und dazu gedrängt wird, diese selbe Gesellschaft anzugreifen, um nicht Hungers zu sterben, so befindet er sich mit seinem Angriffe im Zustande der Notwehr und die Gesellschaft, welche ihn schlägt, verurteilt nicht, sie mordet.

Die Frage wäre also so zu stellen: Ist die Konkurrenz ein Mittel, dem Armen die Arbeit zu gewährleisten? Eine Frage dieser Art stellen, heißt sie lösen. Was ist Konkurrenz für die Arbeiter? Die Vergebung der Arbeit im Wege der Versteigerung. Ein Unternehmer bedarf eines Arbeiters: es melden sich deren drei. Wieviel fordert Ihr für Eure Arbeit? Drei Franks, ich habe eine Frau und Kinder. Gut, und Ihr? Zwei und einen halben Frank, ich habe keine Kinder, aber eine Frau. Schön, und Ihr? Zwei Franks würden für mich genügen: ich stehe allein da. Ihr sollt die Arbeit haben. Damit ist die Sache erledigt, der Handel ist geschlossen. Was wird nun aus den beiden anderen Proletariern? Sie werden Hungers sterben, was zu hoffen ist. Wenn aus ihnen nun aber Diebe

würden? Keine Furcht, wozu ist denn die Polizei da? Oder Mörder? dafür haben wir ja den Henker! Und der Glücklichste von den Dreien, auch sein Sieg ist nur ein vorläufiger. Lasse einen vierten Arbeiter kommen, kräftig genug, um von zwei Tagen je einen zu fasten, der Hang, den Lohn herabzudrücken, wird bis zum alleräußersten gesteigert werden, ein neuer Paria, vielleicht ein neuer Rekrut des Bagno!"

II. Das zweite Übel der Konkurrenz ist die Billigkeit.

„Die Billigkeit ist das große Wort, in dem nach den Volkswirten der Smithschen und Sayschen Schule, alle Wohltaten der unbegrenzten Konkurrenz sich zusammenfassen lassen. Aber warum wehrt man sich hartnäckig, die Folgen der Billigkeit ins Auge zu fassen und ihr Verhältnis zu dem augenblicklichen Nutzen, welchen der Konsument aus ihr zieht? Die Billigkeit nutzt einzig und allein denen, welche nur Konsumenten sind, während sie zwischen die Produzenten die Keime einer vernichtenden Anarchie schleudert. Die Billigkeit ist die Keule, mit welcher die reichen Produzenten die weniger gut gestellten erschlagen. Die Billigkeit ist die Schlinge, mit welcher die kühnen Spekulanten den fleißigen Arbeiter erwürgen. Die Billigkeit ist der langsame Tod des Fabrikanten, welcher nicht die Kosten für eine teure Maschine zu erschwingen vermag, welche seine reicheren Nebenbuhler anzuschaffen imstande sind. Die Billigkeit ist der Hinterhalt, in welchem das Monopol lauert, sie ist die Totenglocke für die mittlere Industrie, den mittleren Handel, das mittlere Eigentum: mit einem Wort, sie ist die Vernichtung der Bourgeoisie zugunsten weniger industrieller Alleinherrscher."

Blanc faßt seine Gedanken folgendermaßen zusammen:

„Eine wirtschaftliche Umwälzung muß erfolgen:

1. weil der gegenwärtige Zustand viel zu sehr erfüllt ist von Elend, Schändlichkeiten und Lüge, als daß er noch lange andauern könnte;

2. weil Jedermann, gleichviel welcher Stellung, welchem Stande, welcher Vermögenslage er angehören möge, ein Interesse an der Schaffung einer neuen wirtschaftlichen Ordnung hat;

3. endlich, weil es möglich ist, diese so notwendige Umwälzung auf friedlichem Wege herbeizuführen.

In der neuen Welt, in welche wir eintreten würden, würde es noch mancherlei zu tun geben, um vollständig den Grundsatz der Brüderlichkeit durchzuführen. Aber alle Vorbedingungen hierzu wären gegeben, und die Verwirklichung würde die Sache der Erziehung sein."

Typisch für Reformer und Propheten ist bei diesen Äußerungen, daß er die glänzende Zukunftsorganisation für ziemlich nahe bevorstehend hält.

Und welches ist nun das Allheilmittel, das Louis Blanc vorschlägt? Das ist eben die Organisation der unteren Klassen und die Abschaffung der freien Konkurrenz. Er meint, wenn diese sich erst einmal vollzogen hätten, dann würden auch die höher stehenden Klassen in ihrem moralischen Bewußtsein geschärft werden, friedlich eine Änderung der bestehenden Gesellschaftsordnung herbeizuführen. Der Staat ist es, der die sozialen Ungleichheiten aufheben und das ersehnte Ziel erreichen soll. Blancs Lehre ist von dem ersten deutschen Historiker des französischen Kommunismus (Lorenz v. Stein) „gouvernementaler Sozialismus" genannt worden. Und in der Tat steckt etwas Staatssozialistisches in der Lehre Blancs, das ihn zu einem geistigen Verwandten Lassalles stempelt.[1]) Dennoch ist er Kommunist und somit, weil ihm das Glück des einzelnen das höchste Ziel, Individualist. Aber er unterscheidet sich von seinen Vorgängern allerdings dadurch, daß er nicht wie die Manchesterlehre ein Eingreifen des Staates in das Wirtschafts-

[1]) Vgl. Kleinwächter, Lassalle und Louis Blanc, Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 1882.

leben ablehnt, sondern es sogar warm befürwortet. Seinen sozialen Staat hat aber Blanc, als er 1848 die Macht dazu besaß, doch nicht errichtet. Seine auf der Grundlage des „Rechtes auf Arbeit", dessen eifrigster Apostel er war, wie Sie sich erinnern werden, errichteten „Nationalwerkstätten" haben sich nicht bewährt. Wie ich kritisch über das „Recht auf Arbeit" urteile, wissen Sie bereits. Gewiß trete auch ich sozialpolitisch dafür ein, daß man der Arbeitslosigkeit durch Notstandsarbeiten, verbesserten Arbeitsnachweis und ev. Arbeitslosenversicherung zu steuern sucht. Aber ein Recht auf Arbeit ist unvereinbar mit den Prinzipien der bestehenden, auf der privaten Initiative beruhenden Gesellschaftsordnung, unvereinbar vor allem mit der Freiheit der Berufswahl. Dankbar wollen wir es dagegen anerkennen, daß auch Blanc eine revolutionäre Entwicklung verabscheut und ein allmähliches Hineinwachsen in den Zukunftsstaat fordert. Er ist überhaupt der Praktischste aller Kommunisten gewesen. Seine Lehre der Konkurrenz enthält viel Wahres; wir alle sind ja heute weit von jenem oberflächlichen Liberalismus entfernt, der in der Konkurrenz nur Schönes und Gutes sah. Wir sehen ja täglich, wie oft der Brutale und Gewissenlose im Konkurrenzkampf den Soliden, Skrupelhaften bezwingt. Auch wir bekämpfen durch Sozialpolitik und andere Mittel heute die Schäden der schrankenlosen Konkurrenz, für die der Mensch und seine Arbeitskraft nur eine Ware, wie alle anderen ist. Auch wir sehen in dem Arbeiter den Menschen, das mit Bewußtsein begabte Wesen, nicht die Ware, und deshalb fordern wir eine Lohnpolitik, die sich nicht mit den allgemeinen, für die anderen Waren geltenden sogenannten „Preisgesetzen" begnügt. Sondern wir fordern eine Ergänzung der rein ökonomischen durch sittliche Erwägungen. Aber die Kritik Blancs ist ungeheuer übertrieben. Vor allem ist es übertrieben, daß die Folge der Konkurrenz ein fortgesetzter Niedergang der Löhne sei. Das ist zum Teil

direkt falsch. Sie muß bestehen bleiben, ihrer Schäden möglichst entkleidet, damit der Intelligente, Strebsame auch heute noch den Dummen und Trägen überflügeln kann. Bastiat, der Apostel absolut freier Konkurrenz, an den häufig Blanc polemisch anknüpft, sieht nur rosige Folgen der Konkurrenz, Blanc nur düstere. Die Wahrheit liegt auch hier — wie wir gesehen haben — in der Mitte. Der Gedanke ferner, daß der Staat sich an den sozialen Reformen beteiligen solle, ist durchaus richtig. Das lehrt auch die moderne Schule der Nationalökonomie, desgleichen der Gedanke der Organisation der Arbeiter, der — wie schon früher erwähnt — in den letzten Jahrzehnten eifrig befolgt worden ist. So scheiden wir von Louis Blanc mit dem Bewußtsein, daß seine Gedanken wohl von allen kommunistischen Ideen die größte praktische Wirkung gehabt haben. —

Bevor wir unsere heutige Betrachtung schließen können, müssen wir noch mit einigen Worten des Vaters des Genossenschaftsgedankens, eines der edelsten, ja vielleicht des Edelsten und Liebenswürdigsten der Kommunisten, Robert Owens, gedenken. Ich habe lange Zeit geschwankt, ob er denn überhaupt in den Kreis unserer Betrachtung hineingehört. Denn ich habe ihn früher für einen „Sozialisten" gehalten und für keinen Kommunisten und infolgedessen nach dem von mir im ersten Vortrage begründeten Sprachgebrauch für keinen Individualisten. Die treffliche Biographie von Helene Simon, die jüngst erschienen ist, hat mir aber willkommenen Anlaß geboten, meine frühere Anschauung zu revidieren. Denn die Analyse, die Helene Simon an den Schriften Owens vornimmt, hat mir gezeigt, daß er als Kommunist und nicht als Sozialist aufzufassen ist. Owen nennt seine eine Schrift selbst freilich „Das soziale System", aber das soll nur seinen Gegensatz zu dem lediglich auf der individuellen Selbstverantwortung beruhenden kommerziellen oder

wir auch seine weitergehenden Ziele, seinen Kommunismus, der auch bei ihm, wie überall, ein Aufgeben der Freiheit zugunsten der Gleichheit bedeuten würde, ablehnen müssen. In diesem Sinne sind die folgenden Worte eines trefflichen Kenners der sozialen Geschichte Englands (Ad. Held[1]) gemeint:

„England wird ihm ewig zu danken haben, daß der ökonomische Sozialismus (wir sagen besser: Kommunismus) den Bund mit der politischen Revolution prinzipiell ablehnte. So wurde England vor den heftigsten Erschütterungen bewahrt, und es gewann lebensfähige Genossenschaften."

Sein zweites Verdienst ist es, daß er zuerst ein glänzendes Beispiel von Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen geliefert hat. Und sein Eintreten für eine Einschränkung der Kinderarbeit soll ihm desgleichen unvergessen bleiben. Lieben und verehren wollen wir ihn aber, weil er nicht Haß und Klassenkampf predigte, weil er nie den Leidenschaften der Menge schmeichelte, sondern weil er durch seine Sache allein überzeugen wollte. Die neueste Biographin unseres Propheten (H. Simon) meint, die sozialdemokratische Bewegung trage Owens Stempel. Das mag, was die letzten Ziele und ihre kosmopolitische Taktik angeht, zum Teil richtig sein. Aber das System, die Religion der Sozialdemokratie, die Weltanschauung des kämpfenden Proletariats ist nicht Owens Kooperationslehre geworden, sondern die eines mächtigeren Geistes, Karl Marx, dem unser nächster Vortrag gewidmet sein soll.

[1]) Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands. 1881, S. 386.

Fünfter Vortrag.

Karl Marx und die Hauptlehren des Marxismus.

Literatur:

F. Engels, Artikel „Marx", Hdwtb. d. St., V. — G. Adler Die Anfänge der Marxschen Sozialtheorie .... Festgabe für Ad. Wagner, 1905. — Sombart, ein Beitrag zur Bibliographie des Marxismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1905. — J. Wolf, Sozialismus und kapitalistische Wirtschaftsordnung. 1892. — Ad. v. Wenckstern, Marx. 1896. — Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. 1899. — Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. 4. Aufl. 1903. — Herkner, Die Arbeiterfrage. 3. Aufl. 1902, S. 225 ff. — G. Adler, Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik. 1887. — Koppel, Für und Wider K. Marx. 1905. — M. Tugan-Baranowsky, Die theoretischen Grundlagen des Marxismus. 1905. — Biermann, Staat und Wirtschaft. I. 1905, S. 107-125. — Biermann, Sozialwissenschaft, Geschichte und Naturwissenschaft, Conrads Jahrbücher, 1904. — Stammler, Wirtschaft und Recht. 1896. — Stammler, Artikel „Materialistische Geschichtsauffassung, Hdwtb. d. St., V. — Staudinger, Ethik und Politik. 1899. — L. Woltmann, Der historische Materialismus. 1900. — P. Barth, Die sog. materialistische Geschichtsauffassung, Conrads Jahrbücher, 1896. — P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. 1897, S. 303 ff. — Adler-Hilferding, Marxstudien. I. 1904. — R. A. Seligman, The Economic Interpretation of History. 1903. — Sombart, Zur Kritik des ökonomischen Systems von K. Marx, Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, 1894. — Diehl, Über das Verhältnis von Wert und Preis im ökonomischen System von K. Marx. Festgabe für Conrad. 1898. — v. Böhm-Bawerk, Zum Abschluß des Marxschen Systems. Festgabe für Knies. 1896. — C. Schmidt, Der 3. Band des „Kapital", Sozialpolitisches Centralblatt, IV. — v. Komorrzynski, Der 3. Band von K. Marx' „Kapital", Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung, 1897. — W. Liebknecht,

Zur Geschichte der Werttheorie in England. 1902. — E. Bernstein, Allerhand Werttheoretisches, Dokumente des Sozialismus, 1905. — Biermann, Zur Lehre von der Produktion .... 1904. — P. von Struve, Die Theorie der sozialen Entwicklung bei K. Marx, Brauns Archiv, 1899. — Tugan-Baranowsky, Der Zusammenbruch der kapitalistischen Wirtschaftsordnung im Lichte der nationalökonomischen Theorie, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1904. — F. Oppenheimer, Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre. 1903. — Mannstaedt, Die kapitalistische Anwendung der Maschinerie. 1905. — Kautsky, Die Agrarfrage. 1899. (Dazu Sering, Schmollers Jahrbuch, 1899 und v. d. Goltz, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1899.) — David, Sozialismus und Landwirtschaft. I, 1903. (Dazu Biermann, Zeitschrift für Agrarpolitik, I, 6, 1903.)

Wir kommen in dem heutigen Vortrage zu dem großen Dialektiker, der durch den Scharfsinn und die Kunst seiner Darstellung Tausende und Abertausende gefesselt und zu gläubigen Anhängern seiner Lehre gemacht hat. Unser heutiger Vortrag gilt Karl Marx. Ich biete Ihnen damit eine ganz besonders schwere Kost, aber das liegt eben im Stoffe begründet, den ich Ihnen vorzutragen habe. Hoffentlich gelingt es mir, Ihnen die wichtigsten Lehren unseres Denkers klarzumachen. Um diesen möglichst viel Zeit widmen zu können, wollen wir uns bei der Darstellung des Lebens unseres Meisters möglichst kurz zu fassen suchen.

Karl Marx wurde am 5. Mai 1818 zu Trier geboren und entstammte einer jüdischen Familie. Sein Vater trat 1824 zum Protestantismus über. Marx verlebte seine Studienjahre in Bonn und Berlin, wo er sich der Rechtswissenschaft und der Philosophie widmete. Nach seiner Promotion zum Dr. phil. im Jahre 1841 wollte er ursprünglich sich an der Bonner Universität als Privatdozent habilitieren, gab diesen Plan aber auf. Er wurde nun Journalist und war zunächst Mitarbeiter der in Köln seit 1842 erscheinenden „Rheinischen Zeitung", die von den jungen rheinischen Radikalen herausgegeben wurde. Die Regierung verbietet jedoch bald das Erscheinen des Blattes. Nach seiner Verheiratung mit seiner Jugendfreundin Jenny von Westfalen siedelt Marx nach Paris über und gibt mit Arnold Ruge zusammen die „deutsch-französischen Jahrbücher" heraus. Aber auch von diesen erschien

nur ein Heft. Marx studiert jetzt lebhaft Nationalökonomie und vor allem die soziale Bewegung Frankreichs.[1]) Langsam bereitet sich bei ihm der Übergang zum Kommunismus vor. Im September 1844 lernt er Friedrich Engels kennen, der seitdem sein Freund und der treueste Verkündiger seiner Lehren wurde. 1845 erfolgt die Übersiedlung nach Brüssel, da er vom Ministerium Guizot auf preußisches Verlangen ausgewiesen wurde. Im Januar 1848 arbeitete er hier in Gemeinschaft mit seinem Freunde Engels das berühmte „Kommunistische Manifest" aus, von dem im nächsten Vortrage noch ganz kurz die Rede sein soll. Es geschieht im Auftrage des „Bundes der Kommunisten", dem beide seit 1847 angehörten. Für kurze Zeit kehrt Marx nach der Februarrevolution nach Paris zurück, um aber bald darauf nach Köln überzusiedeln, wo er beinahe ein Jahr lang die „Neue Rheinische Zeitung" herausgab. Dann wurde er wieder ausgewiesen und mußte dauernd seinen Aufenthalt in London nehmen, wo er am 14. März 1883 gestorben ist.

Soweit Marx' Leben und Lehre mit der Entwicklungsgeschichte der sozialdemokratischen Bewegung verknüpft ist, werden wir von ihm noch im nächsten Vortrage zu sprechen haben. Hier interessiert uns nur seine Theorie, der sog. „wissenschaftliche Kommunismus" unseres Meisters, dessen praktische Konsequenzen Sie erst in der nächsten Stunde kennen lernen werden.

Das Hauptwerk Karl Marx' betitelt sich: „Das Kapital", Kritik der politischen Ökonomie. 3 Bände in 4 Teilen. 1867 bis 1894. Band II und Band III sind nach dem Tode des Meisters von Friedr. Engels aus dem Nachlaß herausgegeben worden. Andere wichtige Schriften von ihm sind: „Das Elend

---

[1]) Namentlich scheinen zwei Bücher, Lor. Steins „Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" (1842) und Proudhons „Quest-ce que la propriété" (1840) auf ihn eingewirkt zu haben. Vgl. G. Adler, Festgabe für Adolph Wagner. 1905, S. 16.

der Philosophie" gegen Proudhons „Philosophie des Elends" gerichtet, ferner „Zur Kritik der politischen Ökonomie" 1859. Und jüngst hat Karl Kautsky aus dem Nachlaß eine Schrift herausgegeben, die in dogmenhistorischer Beziehung außerordentlich viel Interessantes bietet. Er gab ihr den Namen „Theorien über den Mehrwert", Band I. Ursprünglich war sie das Manuskript zu einem umfangreichen Werke „Zur Kritik der politischen Ökonomie", von dem aber nur 1859 das erste, Ihnen vorhin genannte Heft erschienen ist. Engels hatte beabsichtigt, es als viertes Buch des „Kapitals" eventuell später erscheinen zu lassen; jedoch Kautsky hat es vorgezogen, es als selbständiges Buch unter dem Ihnen früher angegebenen Titel zu veröffentlichen. Wir werden auch von diesem Nachlaßwerk noch zwei Bände nach der Mitteilung Kautskys zu erwarten haben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über das Leben und die wichtigsten Schriften unseres kommunistischen Denkers wollen wir uns den einzelnen Hauptlehren zuwenden. Es ist noch vor kurzem wieder darüber gestritten worden, welche der zahlreichen Lehren Marx' eigentlich als seine Fundamentallehre, als das Grunddogma seines ganzen Systems anzusehen sei. Die einen meinen, es sei die sog. materialistische, oder wohl besser gesagt: ökonomische Geschichtsauffassung; die anderen meinen, es sei die Mehrwertlehre, und endlich Dritte sind der Überzeugung, es drehe sich im letzten Grunde bei Marx alles um seine Lehre von der Akkumulation des Kapitals.

Mir scheint dieser Streit zum Teil müßig zu sein, denn er geht von falschen Voraussetzungen aus. Er vergißt vor allem eine Trennung der Sozialphilosophie und der Sozialökonomik unseres Denkers. Nach meinem Dafürhalten ist die sozialphilosophische Grundlehre Marx' seine materialistische Geschichtsauffassung, sie bestimmt die gesamte Weltanschauung des Autors; die sozialökonomische Grundlehre dagegen ist die Mehrwertlehre — das muß auch jüngsten Angriffen gegenüber

aufrecht erhalten werden (F. Oppenheimer), die die Akkumulationslehre zu einer solchen stempeln möchten. Danach richtet sich nun unsere folgende Disposition. Wir betrachten zuerst die materialistische oder ökonomische Geschichtsauffassung und im Anschluß daran die damit eng verbundene naturwissenschaftlich-mechanische Methode, sodann die Staatslehre und endlich die Mehrwert- und Akkumulationslehre. Speziell die Kritik der Staats- und Wertlehre wird dann auch in gewisser Weise eine nachträgliche Kritik einiger schon früher erwähnten kommunistischen Dogmen darstellen.

I. Die materialistische oder ökonomische Geschichtsauffassung.

Sie werden sich meiner früheren Behauptung erinnern, daß Saint-Simon bereits die materialistische Geschichtsauffassung angedeutet habe. Sie werden aber sehen, daß Marx sie ganz einseitig — und insofern originell — fortgebildet hat. Darum wird man sich wohl von einer Überschätzung des Einflusses von Saint-Simon auf Marx, von der sich manche Schriftsteller (z. B. P. Barth) nicht ganz frei gehalten haben, hüten müssen. Marx hat seine Geschichtsauffassung am deutlichsten im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie niedergelegt. Dann auch in seiner Streitschrift gegen Proudhon und in kleineren Schriften, am wenigsten im „Kapital". Ich will Ihnen eine Stelle wörtlich zitieren, die von großer Bedeutung ist. So äußert er sich z. B. zusammenfassend im Vorwort seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie", von der nur das erste Heft 1859 erschienen ist:[1])

„Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse (die einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen) bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die

[1]) Zur Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx, herausgegeben von K. Kautsky. 3. Aufl., 1903, S. XI.

reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, daß ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.[1]) Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konfliktes bewußt werden und ihn ausfechten."

Auch der Staat ist nichts Selbständiges, sondern nur der Reflex ökonomischer Erscheinungen und Vorgänge. So schreibt Friedrich Engels:[2])

„Wenn aber schon in unserer modernen Zeit mit ihren riesigen Produktions- und Verkehrsbedingungen der Staat nicht ein selbständiges Gebiet mit selbständiger Entwicklung ist, sondern sein Bestand wie seine Entwicklung in letzter Instanz zu erklären ist aus den ökonomischen Lebensbedingungen der Gesellschaft, so

[1]) Von mir gesperrt. [2]) L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. 3. Aufl. 1903, S. 49—50.

muß dies noch viel mehr gelten für alle früheren Zeiten, wo die Produktion des materiellen Lebens der Menschen noch nicht mit diesen reichen Hilfsmitteln betrieben wurde, wo also die Notwendigkeit dieser Produktion eine noch größere Herrschaft über die Menschen ausüben mußte. Ist der Staat noch heute, zur Zeit der großen Industrie und der Eisenbahnen, im großen und ganzen nur der Reflex, in zusammenfassender Form, der ökonomischen Bedürfnisse der die Produktion beherrschenden Klassen, so mußte er dies noch viel mehr sein zu einer Epoche, wo eine Menschengeneration einen weit größeren Teil ihrer gesamten Lebenszeit auf die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse verwenden mußte, also weit abhängiger von ihnen war, als wir heute sind." [1])

Also Recht und Staat sind nichts weiter als der Reflex rein ökonomischer Erscheinungen! Das ist der staats- und rechtsphilosophische Kern der materialistischen Geschichtsauffassung. Daraus folgt, daß wir zu dem Resultate kommen werden, daß der Staat, wenn er nur Reflex ökonomischer Bedürfnisse ist, niemals sich große, wirtschaftliche Aufgaben stellen kann, daß er stets Passivum, nie Aktivum ist. Ein Resultat, beiläufig bemerkt, das auch aus dem dritten Abschnitt unseres Vortrages der „Staatslehre" sich ergeben wird. Er kann nie das treibende Rad einer kommenden Entwicklung, sondern immer nur der Niederschlag bestehender ökonomischer Verhältnisse sein, auf deren Gestaltung er nicht den geringsten Einfluß auszuüben vermag. Aber mit dieser resignierten Feststellung dürfen wir uns nicht begnügen. Wir müssen vielmehr die philosophischen Grundlagen der „materialistischen Geschichtslehre" aufzudecken suchen. Dieser Theorie des Marxismus ist billigerweise eine Konzession zu machen. Das gesellschaftliche Sein geht zweifellos dem gesellschaftlichen Bewußtsein zeitlich voran. Zeitlich wohlverstanden. Aber

[1]) Die folgenden Ausführungen schließen sich an mein Buch „Staat und Wirtschaft". I. 1905, S. 112—115 an.

eine zeitliche Verschiedenheit bedingt doch noch keinen ursächlichen Zusammenhang. Und hier muß es nach meinem Dafürhalten bei dieser einzigen Konzession bleiben. Die Methode des Marxismus, Recht, Staat, überhaupt alle geistigen und ideellen Bewegungen lediglich als Niederschlag ökonomischer Verhältnisse aufzufassen, ist im übrigen zu verurteilen. Denn der Marxismus verfällt in den größten Fehler, in den ein sozialwissenschaftliches System überhaupt verfallen kann: er vergißt einmal, daß alles volkswirtschaftliche Geschehen psychischer und auch ethischer Natur ist, und zweitens entstellt er das Verhältnis von Wirtschaft und Recht, das nicht als zwei verschiedene Dinge, dualistisch, sondern als eine Einheit von regelnder Form und zu regelnder Materie aufgefaßt werden muß (Stammler). Ein rein objektiver Materialismus, wie er dem ganzen Marxistischen Lehrgebäude eigen ist, bildet aber den direkten Antipoden sozialwissenschaftlicher Forschung. Daß die materialistische Grundauffassung unseres Kommunisten mit seiner naturwissenschaftlichen, mechanischen Methode der sozialen Forschung zusammenhängt, wird aus dem nächsten Abschnitt hervorgehen. Marx vergißt ganz, daß es sich bei jeder sozialen Gemeinschaft und ihrer Entwicklung um frei wollende (nur durch ihr eigenstes Wesen bestimmte) Menschen, um mit Bewußtsein begabte Wesen handelt. „Die ökonomischen Verhältnisse können eben den Menschen nicht schaffen, im Gegenteil schafft sie der Mensch" (Masaryk). Und wir fügen gleich hinzu: Der Mensch schafft sie in zielbewußtem Streben, um seine Zwecke zu erreichen. Völlig zu Unrecht hat man die dem Marxismus zugrunde liegende Weltanschauung als eine gegen frühere Zeiten fortschrittliche hingestellt. Er ist vielmehr ganz in den Spuren vorkritischen Denkens stecken geblieben. Was heißt das? Marx ist mit einem Worte kein Erkenntniskritiker. Und das ist auch neuesten Versuchen, Marx zu einem Nichtmaterialisten zu stempeln (Adler-Hilferding), gegenüber aufrechtzuerhalten.

Das heißt ihm aber das Todesurteil sprechen; denn mit Recht legt unsere Philosophie seit David Hume und Immanuel Kant den größten Wert auf die erkenntniskritische Bescheidung und die sich daraus ergebende logisch-methodologische Grundauffassung eines wissenschaftlichen Systems. Und hier versagt der historische Materialismus! Er versagt ebenso wie der Materialismus überhaupt, dem wohl endgültig das Todesurteil gesprochen sein dürfte. Der Materialismus fällt, weil er erkenntniskritisch falsch ist. Er vergißt, daß die Materie als Objekt nur für uns erkennbar ist, wenn ein erkennendes Subjekt die nötige Voraussetzung bietet. Ebenso muß auch der historisch-ökonomische Materialismus in den Staub sinken. Er verkennt völlig, daß das Recht und der Staat weit mehr als Niederschläge und Reflexe der ökonomischen Verhältnisse sind. Das Recht ist die Form, in der allein ein soziales und ein ökonomisches Geschehen möglich ist, es stellt den Rahmen für das Bild des sozialen Geschehens dar. Auch die materialistische Geschichtsauffassung zeigt somit die Oberflächlichkeit der Problemlösung, die wir später noch an der Machtlehre wahrnehmen werden. Sie denkt nicht über die Notwendigkeit einer Zwangsorganisation als Grundbedingung für soziales Geschehen überhaupt nach. Ihr bleiben die Voraussetzungen, die gesellschaftliches Leben und staatliche Existenz bedingen, verborgen. Und das ist nur natürlich bei einer Geschichtsschreibung, die man treffend als „materialistische Selbsttäuschung" bezeichnet hat. Ernste Denker haben bereits früher darauf hingewiesen, daß die größte Gefahr für den Marxismus in seiner rückständigen materialistischen Weltanschauung liege. Und das ist unzweifelhaft richtig. Solange dem Marxismus kein schöpferischer Fortbildner entsteht, der ihm seine materialistische Basis entzieht, solange wird die materialistische Geschichtsauffassung dem philosophisch gebildeten Leser als Konstruktion und als erkenntniskritische Verfehlung erscheinen. Wenn der

Marxismus jegliche selbständige Bedeutung geistiger Bewegungen leugnet, so kann auch das Zukunftsbild, das er von dem auf freier Vertragsschließung (die unmöglich ist!) — wie wir schon bei der Betrachtung des Anarchismus sahen — beruhenden Zukunftsstaate entwirft, uns nur sehr wenig verlockend erscheinen. Ein hervorragender Rechtsphilosoph, Anton Menger, selbst ein eifriger Kommunist, meint mit Recht:[1])

„Die Gefahr ist zweifellos naheliegend, daß die Nationen, wenn sie ihr ganzes Handeln lediglich als Folgeerscheinung ökonomischer Triebfedern betrachten, sich auch für die Zukunft ausschließlich wirtschaftliche Ziele setzen, und daß so die soziale Bewegung trotz ihres ungeheuren Aufwandes von geistigen und physischen Kräften schließlich in einem armseligen Macht- und Futterstaate ausmündet."

Ein Macht- und Futterstaat, das scheint auch uns die letzte Konsequenz des historischen Materialismus zu sein. Denn anderen segensreichen Aufgaben kann sich doch der Staat des Marxismus nicht unterziehen. Denn, wenn der Staat mit seinen Zwangsnormen keine selbständige Macht ist, wenn er nicht imstande ist, neue soziale Gedanken zu verwirklichen, da er ja nur der Reflex bereits bestehender ökonomischer Verhältnisse ist, so vermag er allerdings nicht in segensreicher Weise in das Wirtschaftsleben einzugreifen. Nein, konsequenterweise müßte er sich zum teilnahmslosen Zuschauer einer Entwicklung verurteilen, die er nicht zu beeinflussen vermag. Vom Standpunkte des Marxismus läßt sich wohl eine Konstruktion, aber niemals eine Geschichte des sozialen Geschehens liefern. Welche Konsequenz ziehen wir aus dieser kurzen Betrachtung der philosophischen Grundlehre des Marxismus? Die, daß ebensowenig wie mit dem Manchestertum mit dem Marxismus eine sozialpolitische Weltanschauung vereinbar ist, wie wir sie vertreten, d. h. eine Weltanschauung, die vom Staate ein energisches

[1]) Neue Staatslehre. 1903, S. 272—273.

Eingreifen in das Wirtschaftsleben verlangt und zwar zugunsten des wirtschaftlich Schwächeren, und nicht zum wenigsten der Arbeiter.

II. Die naturwissenschaftlich-mechanische Methode.

Sie werden wohl schon aus dem bisher Gesagten erkannt haben, daß es nicht allein die sog. materialistische Geschichtsauffassung ist, welche Marx hindert, Recht und Staat als schöpferische Mächte anzuerkennen, sondern daß es zugleich die naturwissenschaftliche, kausal-mechanische Methode ist, die überall nach Gesetzmäßigkeiten des historischen und sozialen Verlaufs fahndet. Und diese hindert nicht minder Marx und seine Schule, die sozialdemokratische Weltanschauung, deren theoretischen Grundanschauungen wir auch in diesem rein theoretischen Vortrage ab und zu ein Wort widmen müssen, an eine fördernde, der Gesamtheit zugute kommende Tätigkeit des Staates zu glauben. Wir werden später sehen, daß endlich die dritte sozialphilosophische Lehre, die „Machttheorie" vom Staate, erst recht zu dem verzeichneten Ergebnisse kommen muß. Aber zuvor ein Wort über die Marxistische mechanische Methode! Wenn man heute über die Methode der Sozialwissenschaften sprechen will, so gilt es Stellung zu nehmen zu dem großen erkenntnis-kritisch-logischen Problem unserer Tage: Ist die Sozialwissenschaft eine Gesetzes- und somit Naturwissenschaft oder ist sie vielmehr eine Geschichts-, eine Kulturwissenschaft, d. h. eine Nichtgesetzeswissenschaft? Ohne mich hier irgendwie auf diese überaus schwierige Frage auch nur andeutend einlassen zu wollen, will ich nur erklären, daß nach meinem Dafürhalten gerade die naturwissenschaftliche Methode des Individualismus es gewesen ist, die seine Systeme zu erkenntniskritisch verfehlten gestaltete. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaft hat mit der Naturwissenschaft gar nichts gemeinsam, daher müssen auch ihre Methoden verschiedene

sein.[1]) Von dieser Erkenntnis ist aber Marx und die Sozialdemokratie noch weit entfernt. Um nur einen neueren, noch lebenden marxistischen Schriftsteller zu zitieren, so sagt Bebel:

„Der Auffaugungsprozeß der Kleinen durch die Großen tritt mit der Macht und der Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes jedem sichtbar und mit Händen greifbar vor die Augen." — Es ist bekannt, daß als eine der bedeutendsten rein ökonomischen Lehren des Marxismus jener „Auffaugungsprozeß der Kleinen durch die Großen" angesehen werden kann. Wir wollen ihn besser die Konzentrations- oder Akkumulationslehre nennen und kommen später noch darauf zurück. Hier kommt es darauf an, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise des Marxismus aufzudecken. Charakteristisch für sie ist in hohem Grade auch die Einleitung des Erfurter Programms (1891), dessen Bedeutung wir im nächsten Vortrag noch zu würdigen haben werden.

„Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnotwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes."

Gegen eine solche „Naturnotwendigkeit"[2]) gibt es natürlich keine Vorbeugungsmaßregel! Sind diese Gedanken des Erfurter Programms denn wirklich richtig? Nein, sie „leiden an dem wissenschaftlichen Grundfehler der Marxistischen Theorie, welche das verwickelte Problem der Entwicklung der Volkswirtschaft und Gesellschaft nach einer einfachen, mechanischen, aprioristisch konstruierten Formel lösen will" (Ad. Wagner). Daß ein solches Verfahren unzulässig, daß es jedenfalls kein sozialwissenschaftliches ist, werden wir später sehen. Zunächst erhebt sich die Frage:

---

[1]) Wer sich näher für dieses Problem interessiert, den darf ich auf meine Abhandlung „Sozialwissenschaft, Geschichte und Naturwissenschaft" (Conrads Jahrbücher, 1904) verweisen.

[2]) Diese „Naturnotwendigkeit" unterscheidet Marx von seinen Vorgängern, den „Illusionisten", die ein möglichst ideales Staatsgebilde als Muster und erstrebenswertes Ziel entwerfen. Vgl. Stammler, Hdwtb. d. St., V, S. 729.

einem ethischen Ideal immer näher zu kommen sucht, verändert sich auch die Wirtschaft. Es gibt keine allgemeine soziale Notwendigkeit, der alle Menschen in gleicher Weise unterliegen. Der Zweck beherrscht das soziale Geschehen. „Die soziale Geschichte ist eine Geschichte von Zwecken" (R. Stammler). Der Staat ist nicht teilnahmloser und ohnmächtiger Zuschauer einer naturgesetzlichen Entwicklung, sondern er ist der mächtigste Kulturfaktor und vermag das Wirtschaftsleben zu beeinflussen. Das Individuum ist keine Maschine, die von einer allgemeinen sozialen Notwendigkeit in Bewegung gesetzt wird, sondern eine freiwollende, auch in wirtschaftlichen Dingen nur durch ihr eigenes Wesen bestimmte Persönlichkeit. Diejenigen, die die kausale Betrachtungsweise für die einzig mögliche halten, irren. Das soziale Geschehen beruht auf Willensvorgängen von mit Bewußtsein begabten Menschen. Wir begreifen diese Willensvorgänge nur teleologisch, wir konstruieren, wenn wir kausal vorgehen. Haben wir den Zweck des sozialen Geschehens begriffen, so haben wir auch eine Richtschnur für unser Handeln, wir brauchen uns nicht treiben zu lassen, sondern können uns selbst ein Ziel setzen. Somit ist auch für die vernunftgemäße, auf das soziale Ideal gerichtete Tätigkeit des Staates die Bahn frei. Wenn der Marxismus auch nicht völlig die Wichtigkeit des Zweckmomentes für das soziale Geschehen verkannt hat, so ist ihm doch seine für die sozialwissenschaftliche Methode maßgebende Bedeutung verschlossen geblieben. —

Die naturwissenschaftliche, mechanische Betrachtungsweise des Marxismus führt somit zu einer negativen Staatslehre und zu einer Verneinung der Staatsintervention. Daß dieses Resultat im Marxismus selbst nicht klar zum Ausdruck gelangt, liegt an der widerspruchsvollen marxistischen Politik! Die klare Konsequenz der mechanischen Akkumulationslehre, auf die wir kurz zurückkommen, ist jedenfalls die Verdammung des Staates zu der passiven Rolle des Zuschauers! —

III. Die Staatslehre.

Wir kommen jetzt zu der dritten bedeutsamen sozialphilosophischen Lehre Marx', der Staatslehre. Sie werden aus ihr deutlich erkennen, daß der Marxismus zu den individualistischen Systemen zu rechnen ist, nach der Begriffsbestimmung, die ich Ihnen im ersten Vortrage vom Individualismus und Sozialismus gegeben habe. Die Staatslehre Marx' führt — das ergab sich ja schon aus der materialistischen Geschichtsauffassung und der naturwissenschaftlichen Methode — in letzter Konsequenz zu einer unfruchtbaren Staatsauffassung, die sich von einem tätigen Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben nichts Segensreiches zu versprechen vermag? Das zeigen deutlich die drei Hauptbestandteile der Staatslehre, einmal die ja auch schon früher bei Proudhon, Saint-Simon und anderen beobachtete sog. „Machttheorie", sodann der Kosmopolitismus, die internationale Auffassung des sozialen Geschehens und endlich die naturrechtliche Lehre vom Zukunftsstaat. Diese drei Elemente wollen wir uns noch etwas näher ansehen.

1. Die „Macht- oder Klassentheorie".

Staatsrechtlich gesprochen, liegt dem Marxismus die sog. „Klassentheorie" oder besser gesagt: „Machttheorie" zugrunde. Indem wir diese Theorie uns jetzt klarzumachen suchen, holen wir zugleich die Kritik nach, die wir der Machttheorie der früher erörterten kommunistischen Systeme schuldig geblieben sind. Was besagt nun die Machttheorie? [1])

Der Staat ist „Klassenstaat", d. h. er vertritt lediglich die Interessen der herrschenden und ausbeutenden Klassen. Der Staat ist kein mächtiger und segensreicher Kulturfaktor, sondern

[1]) Zum Folgenden vgl. „Staat und Wirtschaft", a. a. O., S. 108 bis 111.

er ist brutale Macht, nichts weiter. Klar hat Friedrich Engels das Wesen des Staates in dieser Hinsicht gezeichnet:[1])

„Die Zusammenfassung der zivilisierten Gesellschaft ist der Staat, der in allen mustergültigen Perioden ausnahmslos der Staat der herrschenden Klassen ist und in allen Fällen wesentlich Maschine zur Niederhaltung der unterdrückten, ausgebeuteten Klasse bleibt."

Man sieht, kein Wort davon, daß der Staat notwendig sei oder nur, daß er seine Rechtfertigung in sich trage, wie das Recht! Nein, nur Macht, und nach der Aufzeichnung Engels nichts weniger als legitime Macht! Noch präziser drückt sich Bebel aus:[2])

„Der Staat ist . . . die notwendige Organisation einer auf Klassenherrschaft beruhenden Gesellschaftsordnung." Oder:

„Der Staat ist nur die Organisation der Macht zur Aufrechterhaltung der jeweiligen Eigentums- und sozialen Herrschaftsverhältnisse. Der Staat hört mit der Aufhebung des Herrschaftsverhältnisses auf." — Daß eine solche Staatsauffassung nicht nur unfruchtbar, sondern auch falsch ist, entgeht dem denkenden Leser nicht. Sowohl Engels als auch Bebel bleiben mit ihrer Erklärung auf der Oberfläche, indem sie die richtige Betrachtung, daß ein bestehendes Recht in gewissem Sinne das Ergebnis bestehender ökonomischer Verhältnisse ist, ungeheuer übertreiben und damit das viel tiefer liegende Problem der Erklärung und Rechtfertigung des Staates gelöst zu haben glauben. Bevor wir darzulegen versuchen, warum die sog. Machttheorie überhaupt nicht zu einer Rechtfertigung des Staates führen kann, wollen wir noch zwei Aussprüche des berühmten sozialdemokratischen Führers zitieren:

„Dementsprechend ist dann auch alles, was der Staat im Namen der Gesellschaft für das ‚Gemeinwohl' tat, stets den

[1]) Der Ursprung der Familie . . . 1884, S. 143. [2]) Die Frau und der Sozialismus. 24. Aufl. 1894, S. 264.

herrschenden Klassen besonders vorteilhaft gewesen. In deren Interesse werden die Gesetze gemacht und benutzt." Und:

„Diese das Eigentum schützende und aufrechterhaltende Organisation und Gewalt ist der Staat." „Durch den Erlaß von Gesetzen sichert er dem Eigentümer seinen Besitz und tritt gegen den Angreifer auf die festgesetzte Ordnung als Richter und Rächer auf. Das Interesse der Staatsgewalt ist also auch das Interesse der Eigentümer und umgekehrt."

Man kann speziell die letzten Sätze als Schulbeispiel dafür anführen, wie die nackte Machttheorie den Staat als sittlichen und kulturellen Faktor überhaupt leugnet. Und dabei stehen mit ihrer Machttheorie die Marxisten nicht allein da, sondern auch andere, dem Marxismus kritisch gegenüberstehende Kommunisten haben sie akzeptiert. So schreibt, um nur einen der hervorragendsten herauszunehmen, Anton Menger:[1])

„Die Lebensziele, die wir heute das öffentliche Wohl nennen, sind in Wahrheit nichts als die Machtinteressen enger Lebensweise."

Lassen sich nun vom Standpunkt dieser Macht- und Klassentheorie überhaupt dem Staate große Aufgaben stellen? Wenn der Staat nichts weiter als die „Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klassen" (Jellinek) darstellt, ist er dann überhaupt imstande, soziale Aufgaben zu erfüllen? Nein, denn ein Staat, der nur „Organisation der Klassenherrschaft" ist, wird auch nur zugunsten der herrschenden Klassen eintreten wollen und können. Er beruht auf brutaler Macht, und seine einzige Aufgabe wird sein, diese zu befestigen, um sich behaupten zu können. Also, die Machttheorie des Marxismus ist unfruchtbar, ja noch schlimmer, sie negiert im letzten Grunde den Staat überhaupt.

Gewiß ist dem Marxismus zuzugeben, daß jede rechtliche Kodifikation zugleich in gewissem Sinne den Stand der ökonomischen Verhältnisse widerspiegelt.

---

[1]) Neue Staatslehre. 1903, S. 29.

Das ist die einzige Konzession, die man meines Erachtens der Machttheorie machen kann. Erklärt ist damit aber gar nichts hinsichtlich der Notwendigkeit staatlicher Organisation. Ebenso falsch ist die Gleichsetzung von wirtschaftlicher Macht mit Macht überhaupt, die dem Marxismus zugrunde liegt. Welches sind denn die Konsequenzen der Machtlehre? Erklärt sie die Begründung des Staates und vermag sie dieselbe zu rechtfertigen? Keines von beiden. Sie rechtfertigt lediglich einen Eintagsstaat, dessen Macht „wie gewonnen, so zerronnen." Sie führt — und das ist ihre einzige Konsequenz — zur Zerstörung des Staates. „Die Machtlehre rechtfertigt den Staat nicht, sondern sie vernichtet ihn, sie ebnet der permanenten Revolution die Wege," sagt Jellinek.[1]) Wenn der Staat nichts als brutale, vernunftlose Macht ist, so kann er seine Existenz nicht rechtfertigen, sondern er ist überhaupt überflüssig. So falsch die Machttheorie uns nun erscheint — daß sie auch dem französischen Kommunismus und Anarchismus zugrunde liegt, haben wir früher gesehen —, so läßt sie sich doch nicht rein historisch-psychologisch widerlegen. Denn wir müssen, wenn wir der Machttheorie den Garaus machen wollen, nicht bloß das Sein des Staates, sondern vor allem das Seinsollen desselben erklären. Und wie soll das geschehen? Durch die einfache Überlegung, der ich bereits am Schlusse des dritten Vortrages Ausdruck gab, daß ohne eine auf Rechtsnormen beruhende staatliche Organisation überhaupt ein soziales Geschehen nicht möglich ist. Wir haben gesehen, daß der Anarchismus lediglich die Mitglieder der Gesellschaft durch Verträge binden will, was nur dann möglich wäre, wenn das Gute im Menschen allmächtig, und wir werden sehen, daß auch der Marxismus für die zukünftige gesellschaftliche Neuformation den Staat und seine Zwangsgewalt entbehren zu

[1]) Allgemeine Staatslehre. 1900, S. 173.

können glaubt und somit allerdings die richtige Konsequenz aus der den Staat negierenden Machttheorie zieht. Daher gilt die bereits früher am Anarchismus geübte Kritik zum Teil auch für den Marxismus.

2. Die kosmopolitische, internationale Anschauungsweise.[1])

Unsere bisherige Betrachtung hat uns gezeigt, daß die Staatslehre des Marxismus eine das Wesen des Staates verneinende und somit unfruchtbare ist. Die Machtlehre, die materialistische Geschichtsauffassung und endlich die naturwissenschaftliche Methode führen zu diesem Resultat. Es erübrigt uns nun noch, zu untersuchen, ob die internationale kosmopolitische Auffassung der sozialen Entwicklung, die dem Marxismus eigen ist, sich mit einer kräftigen Staatsauffassung verträgt.

Nun liegt es auf der Hand, daß jede kosmopolitische Staatsauffassung ein fruchtbringendes Eingreifen der Staatsgewalt in gewissem Sinne begrifflich ausschließen muß. Übrigens ist nicht nur der Marxismus kosmopolitisch, sondern es liegt in dem innersten Wesen des Kommunismus überhaupt begründet, daß er seine Heilslehre der ganzen Welt verkündet und auch nur von einer internationalen Bewegung die Reform und Neuorganisation der Gesellschaft erwartet. Einer kräftigen Staatsauffassung und Befürwortung weitreichender Staatsintervention muß nationale Gesinnung zur Seite stehen, wenn anders sie wirklich fruchtbar wirken soll. In dieser kosmopolitischen, internationalen Auffassung zeigt sich eben der doktrinäre Grundzug des Marxismus, der „von des Gedankens Bläße angekränkelt", sich niemals verleugnet. Es fehlt ihm der Blick für die Imponderabilien des politischen Lebens und das praktisch Erreichbare.

---

[1]) Vgl. „Staat u. Wirtschaft". S. 121 und zum 3. Unterabschnitt S. 122—123.

3. Der Zukunftsstaat und die Vertragstheorie.

Wir haben jetzt die Beurteilung kennen gelernt, die der Marxismus dem Gegenwartsstaate, der für ihn lediglich „individualistischer Machtstaat" ist, zuteil werden läßt. Nun wollen wir noch ein paar Worte über den Zukunftsstaat hinzufügen. Wir können uns mit kurzen Andeutungen begnügen, haben wir doch schon bei der Kritik des Anarchismus die absolute Notwendigkeit einer staatlichen Organisation für die soziale Gemeinschaft und ihr Wirken eingehend begründet und damit indirekt die Unmöglichkeit eines staatlosen Zustandes erwiesen. Der Marxismus hegt den Glauben, daß ein Staat (d. h. eine Zwangsorganisation) in der zukünftigen Gesellschafts- und Produktionsordnung überflüssig sein werde.

So schreibt Marx in seiner Streitschrift gegen Proudhon [1]): „Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengesetzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist."

Gegen diesen Optimismus sprechen so viel Gründe psychologischer Art, daß man überhaupt nicht ernstlich über ihn diskutieren kann. Die Menschennatur kann sich schlechterdings nicht dermaßen ändern, daß alle egoistischen Motive verschwinden. Darum kann auch der Staat nicht abgeschafft werden, da nur seine Zwangsorganisation — wie wir ja schon am Ende des dritten Vortrages ausgeführt haben — die Ordnung und die Gerechtigkeit aufrecht erhalten kann.

Es ist klar, daß sich der Marxismus und die Sozialdemokratie in ihrem Glauben an die Möglichkeit einer auf bloßer „Konvention" beruhenden Gesellschaftsordnung nahe mit der

[1]) Elend der Philosophie (Deutsch von Bernstein u. Engels, 2. Aufl.). 1892, S. 395.

diesbezüglichen Auffassung des Anarchismus berühren, dessen Lehre wir früher betrachteten und kritisierten. Wenn in einer Gesellschaftsordnung ein jeder tun soll, was er möchte (und nur eine solche ist möglich, wenn die Individualität des einzelnen sich frei entwickeln soll!), so muß es auch eine staatliche Gewalt geben, die durch ihre Zwangsnormen es verhindert, daß die Interessen des einen berechtigte Interessen des anderen verletzen. Und darum wird der Staat auch nicht, wie Friedrich Engels prophezeit, in das „Museum der Altertümer neben das Spinnrad und die bronzene Axt" wandern. Der Marxismus verbürgt aber nur eine ganz andere Gesellschaftsorganisation und einen Staat, „in welchem kein Mensch tun kann, was er möchte, sondern wo jeder Mann tun muß, was er geheißen wird" (Herb. Spencer). Es zeigt sich in der Marxistischen Lehre vom Zukunftsstaate deutlich ein naturrechtlicher Zug, nämlich der Glaube, daß der Mensch an und für sich gut sei. Daraus folgt, daß er in der richtigen Produktionsordnung keiner staatlichen Einmischung bedarf, da eine Harmonie der Interessen aller bestehen wird. Dem Naturrechte, wie Sie bereits wissen, einem gemeinsamen Bestandteile fast aller individualistischen Systeme — ist auch die Vertragstheorie entnommen, die dem Marxistischen Zukunftsstaate zugrunde liegt.

IV. Die Mehrwertlehre und Akkumulationslehre.

Wir verlassen jetzt die wichtigsten sozialphilosophischen Lehren des Meisters, die uns gelehrt haben, daß das Streben des Menschen, bestimmte Zwecke zu erfüllen, das allein dem Leben Wert zu geben vermag, in ihnen keinen Raum findet. Wir haben nachzuweisen versucht, daß alle drei sozialphilosophische Hauptlehren vor einer wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten. Wir wollen nun noch die beiden bedeutendsten sozialökonomischen Lehren betrachten, und zwar zunächst die Mehrwertlehre.

Ich muß Sie hier ganz besonders um Ihre Aufmerksamkeit ersuchen, da es sich um ein äußerst schwieriges Problem handelt. Ich kann hier nur die eigene Theorie Marx' anführen, ohne mich auf seine dogmenhistorischen Untersuchungen einlassen zu können. Was die Wertlehre für uns heute bedeutet, das habe ich Ihnen schon früher anläßlich der Proudhonschen Wertlehre auseinandergesetzt. Marx gehört zu den objektivistischen Werttheoretikern und stellt folgende Arbeitswerttheorie auf:[1]) Wenn eine Ware menschliche Bedürfnisse befriedigt, so hat sie Gebrauchswert. Sie besitzt aber auch Tauschwert, der zunächst nur ein rein quantitatives Verhältnis einer Ware zu einer anderen vorstellt. Tatsächlich ist dieses Verhältnis aber der Ausdruck dafür, daß in beiden Waren etwas Gemeinsames enthalten ist. Und dieses Gemeinsame, die Grundlage aller Wertbeziehungen, ist die menschliche Arbeit. Somit bestimmt sich der Wert jeder Ware nach dem Quantum der in ihr verkörperten Arbeit. So lehrt Marx. Als das Maß dieser Arbeit hat die Arbeitszeit zu gelten. Bekanntlich findet in der modernen Volkswirtschaft kein unmittelbarer Austausch von Waren mehr statt, sondern nur durch die Vermittlung von Geld, welches heute eben die Bedeutung eines allgemeinen Tausch- und Zahlungsmittels hat. Die Warenzirkulation verläuft nun nach Art der Formel: W — G — W (Ware — Geld — Ware). Zuerst[2]) befindet sich die Ware A in der Hand von X, das Geld in der Hand von Y, die Ware B in der Hand von Z. Das Ende der Zirkulation ist ein ganz anderes: Die Ware B ist in der Hand von X, das Geld in der Hand von Z und Ware A in der Hand von Y.

[1]) Vgl. zum Folgenden Karl Marx, Das Kapital. Bd. I (4. Aufl. 1890) S. 1 ff., 70, 109 f., 113 ff., 129—130, 171 ff., 472 ff., Bd. III (1894), S. 124 ff., 131 ff., 138, 156—159; ferner vor allem: W. Liebknecht, Zur Geschichte der Werttheorie in England. 1902, S. 73 ff.; E. v. Böhm-Bawerk, Zum Abschluß des Marxschen Systems. Festgabe für Karl Knies. 1896, S. 85 ff. [2]) Vgl. Liebknecht, a. a. O., S. 76.

So sind die Stellen der Waren gewechselt worden, und die Personen, die sie gebrauchen konnten, sind befriedigt. Nun kommt aber noch eine zweite Formel vor,[1]) die lautet: G — W — G. Gewiß werden auch hier gleiche Werte ausgetauscht. Aber die ganze Formel wäre doch vollkommen sinnlos, wenn das G an erster Stelle und das G an dritter Stelle völlig gleichwertig wären. Daher muß das G an dritter Stelle einen höheren Wert besitzen (G + g) d. h. es ist Geld in die Zirkulation geworfen worden, um einen höheren Geldwert zu erzielen. Diese Form der Warenzirkulation ist nun das Kapital. Und jetzt sucht Marx das Phänomen zu erklären, das wir gerade oben beobachten konnten, nämlich wie es denn möglich sei, daß aus der bloßen Warenzirkulation, in der doch gleiche Werte umgetauscht werden (seiner Arbeitswerttheorie zufolge) ein „Mehrwert" entstehen könne! Der Grund liegt darin, daß die Ware der letzten Formel die Arbeitskraft des Menschen ist, die nach ihrem Werte bezahlt wird, aber deren Gebrauchswert eine Quelle von höherem Wert sein kann, als sie selbst hat. Das Kapital, das der Kapitalist in materielle Produktionsmittel, wie Gebäude, Maschinen ꝛc. hineinsteckt, nennt Marx konstantes Kapital. Dagegen das Kapital, das zum Ankauf der Arbeitskraft verwendet wird, heißt variables Kapital. Nun wird gewiß auch die menschliche Arbeitskraft in ihrem Tauschwerte nach der zu ihrer Produktion notwendigen Arbeitszeit bestimmt, d. h. also durch die Zeit, die notwendig ist, um die zur Aufrechterhaltung der Arbeitskraft notwendigen Lebensmittel aufzubringen. Die Arbeitskraft setzt aber trotzdem den Produkten mehr Wert zu, als sie selbst hat. Wie kommt das? Die Arbeitszeit, die zur Erhaltung der Arbeitskraft notwendig wäre, beträgt etwa nur 6 Stunden, trotzdem muß der Arbeiter aber

[1]) K. Marx, Das Kapital. Bd. I. 4. Aufl., S. 109—113.

12 Stunden arbeiten, also 6 Stunden Mehrarbeit leisten. Das gibt infolgedessen auch 6 Stunden Mehrwert. Dieser Mehrwert ist demnach nach Marx' Lehre die Folge davon, daß der Kapitalist den Arbeiter einen Teil des Tages für sich arbeiten läßt, ohne ihn dafür zu bezahlen, der Mehrwert beruht also auf Ausbeutung, auf Exploitation. — So entsteht der berüchtigte „Mehrwert".[1]) Diesen dürfen Sie nicht mit der sog. „Profitrate" verwechseln. Der Mehrwert ergibt sich nur aus der Art, wie der Kapitalist sein variables Kapital verwertet; dagegen die Profitrate entsteht dadurch, daß der Kapitalist den Mehrwert nicht bloß auf den variablen Kapitalanteil, sondern auf sein ganzes angewendetes Kapital anrechnet. An die „Durchschnittsprofitrate" knüpft nun ein eigentümlicher Widerspruch an, den Marx durch den nach seinem Tode von Engels herausgegebenen dritten Band in sein System hineingebracht hat: Jeder Produktionszweig hat seine eigene „organische Zusammensetzung".[2]) Im Sinne der Wertlehre unseres Denkers müßte nun, wenn der Mehrwert gleich bliebe, jeder Produktionszweig auch eine andere Profitrate aufweisen, da ja die Waren in ihrem Wert nach der in ihnen enthaltenen Arbeit bestimmt werden. Nun zeigt sich aber ein ganz auffallender Widerspruch zwischen der Lehre Marx' und der wirklichen Welt! Denn in der wirklichen Welt zeigt sich deutlich, daß Kapitale von gleicher Größe, „ganz einerlei wie ihre organische Zusammensetzung ausgefallen ist," auch gleichen Profit abwerfen. Nach Marx müßte, wie wir vorhin gesehen haben, die Profitrate aber eine ganz verschiedene sein. Wie versucht er nun diesen Widerspruch zwischen seiner Theorie und dem wirklichen Leben zu lösen? Er kann diesen Knoten nur durch

[1]) Vgl. zum Folgenden v. Böhm-Bawerk, a. a. O., S. 98ff.

[2]) „Die Wertzusammensetzung des Kapitals, insofern sie durch seine technische Zusammensetzung bestimmt wird und diese widerspiegelt, nennen wir die organische Zusammensetzung des Kapitals." (Marx, Bd. III, S. 124.)

einen Gewaltheb zerhauen, indem er selbst seine Theorie, daß sich die Waren nach ihren Tauschraten verkaufen, fallen läßt. Es gibt ja nur zwei Möglichkeiten, wie E. von Böhm-Bawerk mit Recht ausführt:[1]) entweder vertauschen sich die Waren nach der in ihnen enthaltenen Arbeit, dann müssen die Profitraten verschieden sein, eine „Nivellierung" der Kapitalgewinne erscheint ausgeschlossen. Oder: es findet trotzdem eine solche Nivellierung statt (wie es tatsächlich im wirklichen Leben der Fall ist), dann muß jene Arbeitswerttheorie völlig falsch sein. Ein Drittes gibt es nicht! Marx hat selbst in seinem dritten Bande zugeben müssen, daß solche Nivellierung tatsächlich stattfinde, dadurch daß ein Teil der Waren über, ein anderer unter seinem Werte vertauscht würde. Und willig räumt er selbst ein, daß die Nivellierung der Kapitalgewinne dem wirklichen Leben entspräche. Damit ist aber der Widerspruch zwischen der Werttheorie des ersten Bandes und der Profitratenlehre des dritten Bandes nicht gelöst. Und diesen Widerspruch haben m. E. auch die mehr oder minder künstlichen apologetischen Versuche einiger Schriftsteller (z. B. C. Schmidt, Sombart) nicht zu lösen vermocht. Und auch die Art, wie Marx mit verschiedenen Argumenten den Kern seiner Wertlehre aufrecht erhalten möchte, bringt uns nicht darüber hinweg. So sehen wir, daß die Werttheorie mit den Tatsachen des Lebens im Widerspruch steht. Unsere Betrachtung hat Ihnen die Verschiedenheit von Wert und Preis aufgedeckt. Und darin liegt eben der Hauptfehler der Marxschen Theorie: sie konstruiert einen durchaus künstlichen Gegensatz zwischen Wert und Preis und stellt einen aprioristischen Wertbegriff auf, mit dem wir für die Erklärung des Preises nichts anfangen konnten. Wir wollen aber keine Wertbegriffsscholastik als Selbstzweck, sondern lediglich eine Wertlehre als Preistheorie.

[1]) a. a. O., S. 109.

Mit Recht haben auch neueste Kritiker Marx' auf das Fehlerhafte der Wertlehre aufmerksam gemacht. Sie irren aber erheblich (so z. B. Tugan-Baranowsky), wenn sie meinen, trotzdem die Mehrwertlehre noch halten zu können, die doch mit der Arbeitswerttheorie auf das Engste verknüpft ist. Diese ist aber auch deswegen falsch, wie ich schon früher anläßlich der Proudhonschen Werttheorie bemerkt habe, weil sie das Subjektive aller Wertschätzung, das auf jeden Fall zur Erklärung des Preises mit herangezogen werden muß, unbeachtet läßt, den Gebrauchswert über den Tauschwert vergißt. Und selbst wenn die objektivistische Arbeitswerttheorie richtig wäre, dann darf sie doch nicht so entgeistigt, so rein materialistisch ausfallen, wie bei Marx. Wenn der volle Arbeitsertrag — und diese Worte gelten auch für die frühere Auffassung des „Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag" — den „Arbeitenden" zugute kommen soll, dann ist die produktiv bedeutsamste Arbeit nicht die des Arbeiters, sondern die des Unternehmers gewesen.[1]) Durch seine geistige, organisatorische Arbeit werden die einzelnen Elemente der Produktion in den Dienst der produktiven Tätigkeit gestellt. Der einzige lebendige Produktionsfaktor ist gerade die schöpferische Intelligenz, die geistige Arbeit des Unternehmers. Und diese völlig mißachtet zu haben, ist der größte Fehler des Marxismus, wie der so vieler anderer kommunistischer Systeme. Ist aber der Unternehmer der einzige Produktionsfaktor, dann kommt ihm auch der volle Arbeitsertrag zu. Sie sehen, daß sich der Gegenbeweis gegen die Marx'sche Wertlehre, der hier natürlich nur angedeutet werden konnte, direkt und indirekt führen läßt. Natürlich fällt mit der Wertlehre auch die mechanische Lohn-

[1]) Vgl. auch Alf. Marshall, Handbuch der Volkswirtschaftslehre. Bd. I, deutsch von Ephraim u. Salz, 1905, S. 576. „ . . . Diese Analyse, daß der ganze Mehrwert das Produkt der Arbeit sei, nimmt schon als bewiesen an, was erst zu beweisen ist, sie versuchen nicht erst, ihren Satz zu beweisen; er ist aber auch nicht richtig." . . . usw.

theorie. Man kann zusammenfassend sagen: die beste Waffe gegen den Materialismus des Marxismus ist jedenfalls eine Produktionslehre und somit auch eine Einkommenslehre, die der Bedeutung des Unternehmers für die Volkswirtschaft gerecht zu werden sucht.

Und ebenso übertrieben und mechanisch ist die zweite sozialökonomische Hauptlehre unseres Denkers, die Lehre — wie Bebel sich ausdrückt — vom „Aufsaugungsprozeß der Kleinen durch die Großen". Wir wollen sie besser die Akkumulations- oder Konzentrationslehre nennen, von der wir schon früher anläßlich der naturwissenschaftlichen Methode kurz gesprochen haben. Denn gerade die Akkumulation des Kapitals soll ja mit Naturnotwendigkeit schließlich zur Vergesellschaftung der Produktionsmittel, zu der neuen kommunistischen Gesellschaftsordnung führen! Wie der ganze Marxistische Gedankenbau der Geschichte der industriellen Entwicklung seine Entstehung verdankt, so ist auch jene Lehre in erster Linie von ihren Propheten auf die Industrie angewendet worden. Sie trifft allerdings bis zu einem gewissen Grade auf die Akkumulation des industriellen Kapitals, auf seine Tendenz zum Großbetrieb zu, aber auch nur bis zu einem gewissen Grade. Daß die Tendenz zum Großbetrieb keineswegs ausschließlich die industrielle Entwicklung beherrscht, wie Marx und seine Anhänger behaupten, haben uns erst vor kurzem scharfsinnige Untersuchungen über die englische Industrie bewiesen,[1]) die zugleich zeigten, daß die Betriebsgröße von ganz anderen Faktoren, namentlich von der Nachfrage, abhängig ist. Und daß die Lehre Marx' gar nicht auf die Landwirtschaft paßt, auf die sie vor allem Kautsky übertragen wollte, hat der „revisionistische" Teil der Sozialdemokraten (namentlich David) selbst eingesehen.

[1]) W. Hasbach, Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1903, S. 352 ff., namentlich S. 357. — Vgl. auch Liefmann, Die Weiterbildung der Unternehmungsformen unter dem Einfluß der Kartelle. II; Deutsche Wirtschaftszeitung, I, 3 u. 4, 1905.

Auf die sog. „Verelendungstheorie", die mit der Akkumulationslehre eng zusammenhängt, brauche ich nicht mehr einzugehen, da sie nicht nur durch die Tatsachen, z. B. durch das Aufsteigen des deutschen und englischen Arbeiterstandes widerlegt, sondern auch von der Sozialdemokratie selbst fast ganz aufgegeben worden ist.

Wir haben die wichtigsten Lehren Marx' und der von ihm beeinflußten Sozialdemokraten an uns vorüberziehen lassen. Wir haben das Falsche der Sozialphilosophie des scharfsinnigen Denkers erkannt, wir haben gesehen, wie die sozialökonomischen Hauptlehren mit den Tatsachen im Widerspruch stehen. Und darin liegt der Hauptfehler des ganzen Systems: Das „Kapital" von Marx ist eine einseitige Konstruktion, eine Zurückführung der unendlichen Mannigfaltigkeit des volkswirtschaftlichen Geschehens auf eine Formel. Mit Recht können wir uns darum in unserem Gesamturteil den folgenden Worten v. Böhm-Bawerks anschließen:[1])

„Von allen Arten der wirtschaftlichen Systeme, glaube ich, sind diejenigen am sichersten dem Untergang geweiht, die, wie das Marxsche, auf einer hohlen dialektischen Grundlage ruhen. Der Menschengeist läßt sich momentan, aber nicht dauernd von einer geschickten Rhetorik imponieren. Auf die Dauer kommen doch immer die Tatsachen, die solide Verkettung nicht von Worten und Phrasen, sondern von Ursachen und Wirkungen zur Geltung. . . . In den sehr jugendlichen Sozialwissenschaften konnte es Einfluß, großen Einfluß erringen und wird ihn wahrscheinlich nur langsam, recht langsam verlieren. Langsam, denn es hat seine mächtigste Stütze nicht in den überzeugten Köpfen der Anhänger, sondern in ihren Herzen, in ihren Wünschen und Begierden." Einstweilen wirkt die Lehre des Meisters in den Reihen der Sozialdemokratie noch fort, soviel auch schon reformiert worden ist. Dieser sozialdemokratischen Bewegung wollen wir in unserem letzten Vortrage noch eine Stunde widmen

[1]) a. a. O. S. 204.

Sechster Vortrag.

Die deutsche sozialdemokratische Bewegung in ihrer Entwicklung.

Literatur:

G. Adler, Artikel „Sozialdemokratische Bewegung", Hdwtb. d. St., VI. — Herkner, Die Arbeiterfrage. 3. Aufl. 1902, S. 294 ff. — Diehl, Artikel „Lassalle", Hdwtb. d. St., V. — G. Brandes, F. Lassalle. 4. Aufl. 1900. — E. Bernstein, F. Lassalle und seine Bedeutung für die Arbeiterklasse. 1904. — Herm. Oncken, Lassalle. 1904. — G. Adler, Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegungen in Deutschland. 1885. — Erich Eyck, Der Vereinstag Deutscher Arbeitervereine 1863—1868. 1904. — Jaeckh, Die Internationale. 1904. — Dazu Ed. Bernstein, Dokumente des Sozialismus, 1905. — Ed. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 1899. — Ed. Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. 1901. — Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. 1899. — Simkhowitsch, Die Krisis der Sozialdemokratie, Conrads Jahrbücher, 1899. — G. Adler, Die Zukunft der sozialen Frage. 1901. — J. Grah. Brooks, The Social Unrest. 1903; deutsch von Herm. Hasse unter dem Titel „Soziales Wechselfieber", 1905.

Wir wollen uns heute, in unserem letzten Vortrage, mit den praktischen Konsequenzen der Marxistischen Lehre, mit der sozialdemokratischen Bewegung beschäftigen. Auch hier zwingt mich die Zeit, mein Thema zu beschränken: Natürlich kommt es mir vor allem darauf an, Ihnen die Entwicklung und Bedeutung der deutschen Sozialdemokratie klarzulegen. Und um das auch wirklich erreichen zu können, muß ich wohl oder übel auf eine Darstellung früherer sozialdemokratischer revolutionärer Bewegungen, wie der Baboeufschen Verschwörung, des englischen Chartismus und des deutschen vormärzlichen und 1848er Demokratismus verzichten. Ebenso muß ich darauf verzichten, die moderne Bewegung in den anderen, nichtdeutschen Ländern zu schildern. Ich will zunächst Ihnen erklären, wie es kam, daß die deutsche Arbeiterschaft in ihrem Klassenbewußtsein erstarkte und sich von der bürgerlichen Linken und den nationalen Gruppen lossagte, mit denen sie gemeinsame Ziele, wie die Sehnsucht nach einem geeinten, deutschen Reiche bislang verbunden hatten.

Die Arbeiterbewegung seit 1860 erhält ihre ganz besondere Prägung durch den Namen eines der gewaltigsten Agitatoren, den wir überhaupt in Deutschland besessen haben: Ferdinand Lassalle. Sie werden gewiß das bekannte Wort Heinrich von Treitschkes kennen, daß es drei bedeutende deutsche

Agitatoren im 19. Jahrhundert gegeben habe, List, Robert Blum und Lassalle. War Friedrich List, der als verzweifelter Märtyrer, als Selbstmörder starb, der volkswirtschaftlich produktivste und nützlichste, so war Lassalle die glänzendste Erscheinung unter ihnen.

Ferdinand Lassalle wurde am 11. April 1825 in Breslau geboren und entstammte einer jüdischen Kaufmannsfamilie. Nach dem Gymnasialbesuch siedelte er mit 15 Jahren nach Leipzig über, um hier die Handelsschule zu besuchen. Später studierte er seit 1842 in Breslau und Berlin Philologie und Philosophie, um darauf größere Reisen zu unternehmen, die ihn auch nach Paris führten, wo er Heinrich Heine in seiner „Matratzengruft" besuchte, der ganz entzückt von ihm war. Dann kehrt er nach Berlin zurück, wo er mit der in einen Ehescheidungsprozeß verwickelten Gräfin Hatzfeld bekannt wird, deren Prozeß er mit zäher Energie und mit Aufwand aller seiner rednerischen Talente zu einem guten Ende führte. Nach acht Jahren rastlosen Kampfes, nach dem tollen Jahr 1848 schließt sich unser Agitator an die demokratische Partei an und nimmt lebhaften Anteil an der revolutionären Bewegung. Später wird er zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt wegen Aufforderung zum Widerstand gegen Regierungsbeamte. Dann verschafft ihm ein hoher Gönner, kein Geringerer als Alexander von Humboldt, der große Naturforscher und Günstling Friedrich Wilhelms IV., die Erlaubnis, seinen Aufenthalt wieder in Berlin zu nehmen. Hier schreibt er sein Werk über die „Philosophie Herakleitus des Dunkeln von Ephesus" und sein Trauerspiel „Franz von Sickingen". Jetzt wird er immer mehr, namentlich seit dem Ausbruch des preußischen Verfassungskonfliktes, auf die Bahn des sozialdemokratischen Agitators gedrängt. Von seinen Schriften, die dauernden Wert haben, ist wohl nur noch sein rechtsphilosophisches Werk „Das System der erworbenen Rechte"

zu nennen, die anderen Schriften sind größtenteils nach Form und Inhalt nur agitatorischen Inhalts. Lassalle stirbt früh nach glänzender Tätigkeit als Schöpfer des deutschen Arbeitervereins und Organisator des Proletariats. Er fällt im Duell durch die Kugel eines rumänischen Bojaren von Racovitza, dessen Braut, Helene von Dönniges, er vergebens hatte gewinnen wollen, und starb am 31. August 1864 in Genf. Sein Grab trägt eine Inschrift, die kein Geringerer als der große Philologe August Boeckh verfaßt hat: „Hier ruhet, was sterblich ist von Lassalle, dem Denker und dem Kämpfer."

Seine Theorien interessieren uns hier nur, soweit sie praktischen Einfluß auf die Arbeiterbewegung gehabt haben. Trotz seinem an L. Blanc erinnernden Staatssozialismus ist er Kommunist und insofern Individualist gewesen. — Nun zur Gründung einer eigentlichen Arbeiterpartei in Deutschland. Es tauchte in den Arbeiterkreisen, die sich mit der von Schulze-Delitzsch gepriesenen, genossenschaftlichen Selbsthilfe, die auch tatsächlich besser für Kleinmeister paßte, nicht befreunden konnten, im Jahre 1863 der Gedanke auf, einen allgemeinen deutschen Arbeiterkongreß nach Leipzig zu berufen zur Klärung der Lage dieses Standes. Ein Zentralkomitee, das diesen Kongreß vorbereiten sollte, wandte sich an Lassalle mit dem Ersuchen, in einer „ihm passend erscheinenden Form" sich über die Arbeiterbewegung und ihre Aussichten zu äußern. Lassalle antwortete mit dem berühmten „offenen Antwortschreiben", das man gemeiniglich, und meines Erachtens mit Recht, als die „Stiftungsurkunde der deutschen Sozialdemokratie" aufgefaßt hat.[1]) Es ist datiert vom 1. März 1863. Dieses Antwortschreiben, das wir uns etwas näher ansehen müssen, weil es, wie gesagt, der Arbeiterbewegung im gewissen Sinne den ent-

[1]) Vgl. zum Folgenden H. Oncken, Lassalle. 1904, S. 253 ff., 257 ff., 268 ff., 278 ff. — G. Adler, Hdwtb. d. St., VI, S. 791 ff.

scheidenden Stoß gegeben hat, hat etwa folgenden Inhalt und Gedankengang:[1])

Es geht von den im Vorjahr lautgewordenen Ansichten aus, die Arbeiter sollten sich überhaupt nicht um Politik kümmern oder sich der preußischen Fortschrittspartei anschließen. Beides verwirft er. Selbstverständlich sei, daß der Arbeiter die Erfüllung seiner Interessen nur von der politischen Freiheit erwarte, jede einzelne Arbeiterfrage sei von der politischen Lage und politischen Gesetzgebung abhängig. Die Fortschrittspartei aber habe durch ihr Verhalten im preußischen Verfassungskampf gezeigt, daß sie einer entschlossenen Regierung gegenüber durchaus ohnmächtig und eben dadurch vollkommen unfähig sei, auch nur die geringste reelle Entwicklung der Freiheitsinteressen herbeizuführen. „Der Arbeiterstand[2]) muß sich als selbständige politische Partei konstituieren und das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht zu dem prinzipiellen Losungswort und Banner dieser Partei machen. Die Vertretung des Arbeiterstandes in den gesetzgebenden Körpern Deutschlands — dies ist es allein, was in politischer Hinsicht seine legitimen Interessen befriedigen kann. Eine friedliche und gesetzliche Agitation hierfür mit allen gesetzlichen Mitteln zu eröffnen, das ist und muß in politischer Hinsicht das Programm der Arbeiterpartei sein." Der Fortschrittspartei gegenüber ergibt sich daraus folgende Taktik: selbständige Konstituierung als Partei, Unterstützung in Fragen des gemeinschaftlichen Interesses, Bekämpfung, wenn sie sich von diesem Interesse entfernt. So wird man sie zwingen, entweder sich vorwärts zu entwickeln und das Fortschrittsniveau zu über-

---

[1]) Vgl. Ferd. Lassalles Reden und Schriften. Neue Gesamtausgabe, herausgegeben von Ed. Bernstein. Bd. II, 1893, S. 409 ff. — Ich folge, der Kürze halber, dem trefflichen Resumee der ganzen Broschüre bei H. Oncken, a. a. O., S. 257—260, 262—263.

[2]) Ausgabe von Bernstein, a. a. O., II, S. 413.

steigen, oder aber immer tiefer in einen Sumpf von Bedeutungs- und Machtlosigkeit zu versinken.

Wichtiger noch als diese politische ist für die Arbeiter die soziale Frage. Wo ist hier der Hebel anzusetzen? Es versteht sich, daß Debatten über Freizügigkeit und Gewerbefreiheit heute nicht mehr auf die Tagesordnung eines Arbeiterkongresses gehören. Weiter: Sparkassen, Invaliden-, Hilfs- und Krankenkassen sind angemessene Mittel, wenn es sich um die Linderung des Elendes von Arbeiterindividuen handelt (also ein untergeordneter Zweck, der am besten lokalen Vereinen zu überlassen ist); sie sind nicht imstande, die normale Lage des gesamten Arbeiterstandes selbst zu verbessern und über ihr jetziges Niveau zu erheben, wofür als Autorität der konservative Professor Huber angezogen wird. Von hier wendet Lassalle sich zu dem den Arbeitern empfohlenen Anschluß an die Schulze-Delitzschschen Organisationen. Er charakterisiert ihren Urheber: politisch Fortschrittler, als theoretischer Nationalökonom Anhänger der liberalen Schule und aller ihrer Irrtümer, drittens aber — das erkennt Lassalle in diesem Stadium noch ehrlich an — eine praktische Natur, der einzige in seiner Partei, der etwas für das Volk getan hat, in gedrücktester Zeit der Vater des deutschen Genossenschaftswesens; durch diesen folgenreichen Anstoß hat er sich ein Verdienst erworben, „für das ich ihm, so sehr ich in theoretischer Hinsicht sein Gegner bin, im Geiste mit Wärme die Hand schüttle".[1]) Das hindert aber nicht, mit kritischer Schärfe die eine Frage ins Auge zu fassen: sind die Schulzeschen Genossenschaften, die Kredit- und Vorschuß-, die Rohstoff- und Konsumvereine imstande, die Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes zu bewirken? Darauf antwortet er mit dem entschiedensten Nein. Kredit- und Rohstoffvereine interessieren von vornherein die

[1]) a. a. O., II, S. 417.

Arbeiter nicht, sondern den handwerksmäßigen Kleinbetrieb; und zwar vermögen auch sie nicht, ihn auf die Dauer gegen die immer höher ansteigende Konkurrenz des Großbetriebes zu schützen; sie können allein den unbemittelten Handwerker in die Lage setzen, mit dem bemittelten Handwerker zu konkurrieren, werden also auch in bezug auf den kleinen Handwerker den Todeskampf, in dem das kleine Handwerk der Großindustrie zu unterliegen bestimmt ist, höchstens verlängern. Für den Arbeiterstand blieben daher nur die Konsumvereine. Aber auch diese sind gänzlich unfähig, die Verbesserung seiner Lage zu bewirken. Denn erstens drückt den Arbeiter als Produzenten der Schuh, nicht den Arbeiter als Konsumenten; was sich hier an Nebenschäden entwickelt hat, mag allerdings mit Hilfe der Konsumvereine eingeschränkt werden, hat aber mit dem Kern des Problems nichts zu tun.

Als zweiten Gegenstand entwickelt Lassalle dann seine von Ricardo entlehnte Theorie des Arbeitslohnes, das eherne ökonomische Gesetz, das fortan eines der Hauptargumente und einer der umstrittensten Punkte seines Programmes wird. Es lautet folgendermaßen: Der durchschnittliche Arbeitslohn bleibt immer auf den notwendigen Lebensunterhalt reduziert, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist; er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben — denn sonst entstünde durch die bessere Lage der Arbeiter Vermehrung ihrer Ehen und der Arbeiterbevölkerung, Vermehrung also des Angebots und damit Herabdrücken des Arbeitslohnes auf und unter seinen früheren Stand; er kann auch nicht dauernd tief unter diesen notwendigen Lebensunterhalt fallen — denn dann entstehen Auswanderung, Eheloſigkeit, endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeitwahl und damit Verringerung des Angebotes und Zurückbringung des Arbeitslohnes auf seinen früheren Stand. Der wirkliche durchschnittliche Arbeitslohn besteht somit in der Be-

wegung, beständig um jenen seinen Schwerpunkt, in den er fortdauernd zurücksinken muß, herumzukreisen, bald etwas über ihm, bald etwas unter ihm zu stehen.[1]) —

Und nun folgt auf die negative Kritik der positive Vorschlag Lassalles. Anwendung des Genossenschaftsprinzips auf die fabrikmäßige Großproduktion! „Den Arbeiterstand zu seinem eigenen Unternehmer machen — das ist das Mittel, durch welches — und durch welches allein —, wie Sie jetzt sofort selbst sehen, jenes eherne und grausame Gesetz beseitigt sein würde." Dann würde die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn fortfallen und an Stelle des bloßen Arbeitslohnes der ganze Arbeitsertrag treten. Aber wie wäre es jemals möglich für den Arbeiter, die zu den großindustriellen Anlagen erforderlichen Riesenkapitalien zu beschaffen, um den Betrieb auf eigene Rechnung zu übernehmen? Es wäre undenkbar, wenn die Arbeiter auf sich allein angewiesen wären, und darum ist es die Aufgabe des Staates, die große Sache der freien individuellen Assoziation des Arbeiterstandes fördernd und entwickelnd in seine Hände zu nehmen. Nichts als Irreführung war es zu sagen, daß solche Intervention des Staates die soziale Selbsthilfe aufhebe: „Es ist nicht wahr, daß ich jemand hindere, einen Turm zu ersteigen, wenn ich ihm Leiter oder Strick dazu reiche; es ist nicht wahr, daß der Staat die Jugend daran hindert, sich durch eigene Kraft zu bilden, wenn er ihr Lehrer, Schulen und Bibliotheken hält."[2]) Trotz einzelner und seltener Ausnahmen bleibt das Gesetz bestehen, daß die wirkliche Verbesserung der Lage der Arbeiter und für den allgemeinen Arbeiterstand als solchen nur durch die Hilfeleistung des Staates herbeigeführt werden kann.

---

[1]) a. a. O., II, S. 421—422.
[2]) a. a. O., S. 430.

Arbeiter nicht, sondern den handwerksmäßigen Kleinbetrieb; und zwar vermögen auch sie nicht, ihn auf die Dauer gegen die immer höher ansteigende Konkurrenz des Großbetriebes zu schützen; sie können allein den unbemittelten Handwerker in die Lage setzen, mit dem bemittelten Handwerker zu konkurrieren, werden also auch in bezug auf den kleinen Handwerker den Todeskampf, in dem das kleine Handwerk der Großindustrie zu unterliegen bestimmt ist, höchstens verlängern. Für den Arbeiterstand blieben daher nur die Konsumvereine. Aber auch diese sind gänzlich unfähig, die Verbesserung seiner Lage zu bewirken. Denn erstens drückt den Arbeiter als Produzenten der Schuh, nicht den Arbeiter als Konsumenten; was sich hier an Nebenschäden entwickelt hat, mag allerdings mit Hilfe der Konsumvereine eingeschränkt werden, hat aber mit dem Kern des Problems nichts zu tun.

Als zweiten Gegenstand entwickelt Lassalle dann seine von Ricardo entlehnte Theorie des Arbeitslohnes, das eherne ökonomische Gesetz, das fortan eines der Hauptargumente und einer der umstrittensten Punkte seines Programmes wird. Es lautet folgendermaßen: Der durchschnittliche Arbeitslohn bleibt immer auf den notwendigen Lebensunterhalt reduziert, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist; er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben — denn sonst entstünde durch die bessere Lage der Arbeiter Vermehrung ihrer Ehen und der Arbeiterbevölkerung, Vermehrung also des Angebots und damit Herabdrücken des Arbeitslohnes auf und unter seinen früheren Stand; er kann auch nicht dauernd tief unter diesen notwendigen Lebensunterhalt fallen — denn dann entstehen Auswanderung, Ehelosigkeit, endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeitwahl und damit Verringerung des Angebotes und Zurückbringung des Arbeitslohnes auf seinen früheren Stand. Der wirkliche durchschnittliche Arbeitslohn besteht somit in der Be-

wegung, beständig um jenen seinen Schwerpunkt, in den er fortdauernd zurücksinken muß, herumzukreisen, bald etwas über ihm, bald etwas unter ihm zu stehen.[1]) —

Und nun folgt auf die negative Kritik der positive Vorschlag Lassalles. Anwendung des Genossenschaftsprinzips auf die fabrikmäßige Großproduktion! „Den Arbeiterstand zu seinem eigenen Unternehmer machen — das ist das Mittel, durch welches — und durch welches allein —, wie Sie jetzt sofort selbst sehen, jenes eherne und grausame Gesetz beseitigt sein würde." Dann würde die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn fortfallen und an Stelle des bloßen Arbeitslohnes der ganze Arbeitsertrag treten. Aber wie wäre es jemals möglich für den Arbeiter, die zu den großindustriellen Anlagen erforderlichen Riesenkapitalien zu beschaffen, um den Betrieb auf eigene Rechnung zu übernehmen? Es wäre undenkbar, wenn die Arbeiter auf sich allein angewiesen wären, und darum ist es die Aufgabe des Staates, die große Sache der freien individuellen Assoziation des Arbeiterstandes fördernd und entwickelnd in seine Hände zu nehmen. Nichts als Irreführung war es zu sagen, daß solche Intervention des Staates die soziale Selbsthilfe aufhebe: „Es ist nicht wahr, daß ich jemand hindere, einen Turm zu ersteigen, wenn ich ihm Leiter oder Strick dazu reiche; es ist nicht wahr, daß der Staat die Jugend daran hindert, sich durch eigene Kraft zu bilden, wenn er ihr Lehrer, Schulen und Bibliotheken hält."[2]) Trotz einzelner und seltener Ausnahmen bleibt das Gesetz bestehen, daß die wirkliche Verbesserung der Lage der Arbeiter und für den allgemeinen Arbeiterstand als solchen nur durch die Hilfeleistung des Staates herbeigeführt werden kann.

---

[1]) a. a. O., II, S. 421—422.
[2]) a. a. O., S. 430.

Merken Sie sich bitte als die drei Hauptpunkte des Lassalleschen Programms:

allgemeines Wahlrecht,
Produktivassoziationen
und ehernes Lohngesetz.

Das letztere ist längst als völlig unhaltbare mechanische Abstraktion von der Wissenschaft abgelehnt worden. Und auch die Sozialdemokratie ließ es später fallen, wie Sie noch sehen werden. Das allgemeine Wahlrecht wurde dem deutschen Volke von Bismarck geschenkt, während die Produktivgenossenschaften uns bereits aus unserer Betrachtung Louis Blancs bekannt sind, von dem Lassalle zweifellos abhängig ist.[1]) Sie sind praktisch wertlos.

Am 23. Mai 1863 wird nun der „Allgemeine deutsche Arbeiterverein" in Leipzig gegründet, der es sich seinem Statut zufolge als Ziel setzte, darauf hinzuwirken, daß das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht eingeführt werden sollte. Der Verein war über ganz Deutschland verbreitet, und seinem Präsidenten stand eine diktatorische Gewalt zu. — Aber er steht und fällt mit dem Namen Lassalles, und man nannte seine Anhänger kurzweg die „Lassalleaner". —

Ein Umstand von bedeutender Tragweite ist es gewesen, der die Begründung der sozialdemokratischen Arbeiterpartei immer wieder hinausgeschoben hat, ich meine den Umstand, daß sich immer mehr zwei Richtungen in der deutschen Arbeiterbewegung voneinander trennten, nämlich die Marxistische, die alles von der naturgesetzlich eintretenden Entwicklung der kapitalistischen Akkumulation erwartete, und die Lassalleanische, die eine staatssozialistische Politik befürwortete. Der Unterschied beider Richtungen ist bekanntlich erst durch den Gothaer Kongreß, 1875, ausgeglichen worden. Früher hatte man allgemein als

---

[1]) Vgl. Oncken, a. a. O., S. 272.

die eine Quelle der sozialdemokratischen Arbeiterpartei den „allgemeinen deutschen Arbeiterverein" aufgefaßt und das ist auch heute noch richtig. Aber eine zweite Quelle der Entstehung hatte man viel zu wenig beachtet. Und es ist das Verdienst eines jungen Gelehrten, Erich Eyck, in einer kleinen Schrift[1]) darauf hingewiesen zu haben, daß die zweite Hauptquelle der „Vereinstag deutscher Arbeitervereine" gewesen sei. Von diesem wußte man früher nur,[2]) daß er 1863, ein Jahr vor Lassalles Tod, im Gegensatz zur Lassalleschen Bewegung gegründet wurde, und daß sich 1868/69 aus ihm die sog. Eisenacher sozialdemokratische Partei entwickelte. Daß er aber in den dazwischen liegenden Jahren eine Fülle sozialpolitischer Anregungen gegeben hat, das hat uns erst Eyck deutlich gezeigt. Bis dieser Vereinstag immer mehr in das streng Marxistische Fahrwasser hineingeriet, haben Männer von den verschiedensten sozialen und politischen Überzeugungen auf ihn gewirkt. Alte Achtundvierziger und Idealisten, wie Roßmäßler und Uhlich, Aufklärer wie Büchner, fromme Sozialpolitiker, wie V. A. Huber, erfolgreiche Arbeiterführer, wie Bebel und Liebknecht, spätere Parlamentarier wie Sonnemann, Eugen Richter, Dr. Hirsch trafen auf den Vereinstagen zusammen, haben sich zum Teil auf ihnen ihre ersten Sporen verdient. Ein Mann, wie der berühmte Philosoph und Verfasser der „Geschichte des Materialismus", Friedr. Albert Lange hat ihnen jahrelang den besten Teil seiner Arbeitskraft, bis ans Lebensende seine Sympathien gewidmet. Und unser verehrter Altmeister Wundt taucht wenigstens vorübergehend dort auf.[3])

Wie kam es nun, daß dieser Vereinstag deutscher Arbeiter-

---

[1]) Der Vereinstag deutscher Arbeitervereine, 1863 bis 1868. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der deutschen Arbeiterbewegung. 1904. [2]) Eyck, a. a. O., Vorwort, S. III/IV.
[3]) Eyck, S. 101.

vereine immer mehr in das Fahrwasser Marxistischer Politik geriet und endlich mit der Proklamierung des Kommunismus endete? Wenn wir Erich Eyck[1]) Glauben schenken dürfen, so sind es drei Gründe gewesen, welche diese Entwicklung vorbereiteten:

1. Die Arbeiter, welche bisher mit den bürgerlichen Sozialpolitikern zusammengestrebt und gehofft hatten, sagten sich von diesen los. Vor allem sind Antipathien gegen Preußen, also partikularistische Strömungen, an diesem Zerwürfnis schuld gewesen.

2. Wohl gab es eine Reihe von tüchtigen und nachdenklichen Männern, die sich ernstlich um die junge Arbeiterbewegung kümmerten und den Arbeitern ehrliche Sympathien entgegenbrachten. Das war aber auch alles. Im allgemeinen waren die Interessen des Proletariats den bürgerlichen Klassen innerlich und äußerlich ganz fremd geblieben. Das lag wohl vor allem an dem landesüblichen Liberalismus, der Presse und Parlament, überhaupt die öffentliche Meinung beherrschte, und bekanntlich die Überzeugung vertrat, daß nichts schädlicher für die volkswirtschaftliche Entwicklung eines Landes sei, als das künstliche Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben, ja, daß ewige Naturgesetze das Wirtschaftsleben beherrschen. Dagegen war England ganz anders vorgeschritten. Die englische Arbeiterbewegung hatte ihre Kinderkrankheit, den revolutionären Chartismus, schon seit Jahrzehnten überwunden und hatte in den Trade-Unions, in den Gewerkvereinen mächtige Organisationen der Arbeiter geschaffen. Auch hatte sich dort, nachdem Owen gewirkt und vor allem, nachdem Thomas Carlyle das soziale Gewissen der oberen Stände geweckt hatte, längst ein Umschwung in der öffentlichen Meinung zugunsten der Arbeiter vorbereitet.

[1]) a. a. O., S. 95 ff.

Man sah ein, daß die Arbeiterschaft in England aus eigener Kraft ihre Stellung bedeutend verbessert hatte.

3. Der dritte Grund endlich, warum der Vereinstag immer mehr sich auf das kommunistische Ideal eines Karl Marx festlegte, ist in der parlamentarischen Machtverteilung zu suchen, wie sie in Deutschland im Gegensatz zu dem fortgeschrittenen England herrschte. Das deutsche, speziell das preußische Parlament hatte nichts erreicht, die Entwicklung der letzten Jahre — ich erinnere nur an den preußischen Verfassungskonflikt — war sogar gegen das Parlament durchgesetzt worden. Es war darum doch nur natürlich, wenn der deutsche Arbeiter sich fragte, ob es denn unter solchen Umständen überhaupt einen Zweck habe, sich der bürgerlichen Linken, der Fortschrittspartei anzuschließen! Und nun schenkte Bismarck das allgemeine Wahlrecht. Ein Geschenk für Deutschland, während die englischen Arbeiter die Wahlrechtsreform des Jahres 1867 bekanntlich hatten erkämpfen müssen. Die bürgerliche Linke erstrebt, wie alle nationalen Parteien erst einmal die Neugründung und Organisation des Deutschen Reiches. Die Arbeiter dachten hier wieder nur an ihre Forderungen. So war der Bruch entschieden. Dazu kam nun — wie Erich Eyck mit Recht hervorhebt — ein literarisches Ereignis: das Erscheinen des ersten Bandes von Marx' „Kapital". Das war denn doch etwas ganz anderes, als die Schriften Lassalles, dessen wissenschaftliche Verdienste wohl lediglich auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie liegen. Der Mann, der in Deutschland nun mit größter Begeisterung und einer zähen Energie Propaganda für Marx machte, war Wilhelm Liebknecht. Er wollte den Kommunismus, und es gelang ihm, den temperamentvollen August Bebel auf seine Seite zu ziehen. Sie errichteten jene Mauer, die seitdem Proletariat und übrige Bevölkerung schroff voneinander trennen sollte.

Im Jahre 1864 wurde auch die berühmte „Internatio-

nale Arbeiterassoziation", gegründet, die übrigens in Deutschland nie mehr als 1000 Mitglieder gezählt hat, aber doch den eigentlichen Herd der Marxschen Arbeiterbewegung vorstellt. Sie wissen aus meinem ersten Vortrage, daß der Generalrat der J. A. A. ganz unter dem Bann der Ideen Karl Marx' stand. Sie wissen ferner, wie der Kampf zwischen diesem Generalrat und den Sektionen der Bakuninschen Partei zu der Verdrängung der letzteren führte. Ich habe Ihnen das alles schon früher auseinandergesetzt und darf Sie hier darauf verweisen. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte der J. A. A. erübrigt sich hier, wo von der deutschen sozialdemokratischen Bewegung gesprochen werden soll, von selbst. Die Internationale hatte jedenfalls jenes kosmopolitische Ziel erreicht, das sich schon das „kommunistische Manifest" gesetzt hatte. Der „Vereinstag" deutscher Arbeitervereine, der, wie gesagt, immer mehr marxistisch dachte, akzeptierte nun das Programm der Internationalen, und aus seinen Mitgliedern und zugleich abgefallenen Mitgliedern des deutschen Arbeitervereins Lassallescher Richtung entstand alsdann 1869 — ein denkwürdiges Jahr — die „sozialdemokratische Arbeiterpartei". Ihr Programm wurde im August 1869 zu Eisenach festgestellt und enthielt reinste, marxistische Doktrin und aus taktischen Gründen (um einer später vielleicht erfolgenden Versöhnung mit den Lassalleanern die Wege zu ebnen) auch einige Konzessionen an die früher so siegreichen Ideen Lassalles. Natürlich wurde jetzt in der praktischen Bewegung zunächst der Gegensatz zwischen Lassalleanern und den sog. „Eisenachern" ganz besonders heftig. Aber auf dem Kongresse zu Gotha 1875 kam die Versöhnung zwischen den Anhängern Lassalles und denen Marx' zustande.

Das Programm dieses Gothaer Kongresses zeigt übrigens deutlich, daß die radikalere Richtung, der Marxismus gesiegt hatte. An der Spitze steht der berühmte Satz: „Die Arbeit ist

die Quelle alles Reichtums und aller Kultur." Es folgen dann zunächst die Grundideen des internationalen, marxistischen Kommunismus. Und endlich auch ein paar Konzessionen an die Ideen Lassalles, nämlich an das eherne Lohngesetz, das von der Arbeiterbewegung „zertrümmert" werden müßte und an die Produktivassoziationen. Immerhin hat aber seit dem Jahre 1875 der Marxismus die Alleinherrschaft besessen. 1874 zählte die Sozialdemokratische Partei bereits 340000 Reichstagsstimmen, 1877 bereits 493000 Stimmen. Nun wird aber 1878 das Sozialistengesetz erlassen. Die Wirkung dieses Gesetzes, das bekanntlich unter dem Eindruck der Attentate von Nobiling und Hödel auf die allverehrte Person des greisen Kaisers Wilhelm I. erlassen wurde, ist sehr verschieden beurteilt worden. Die heutigen Scharfmacher können sich des Rühmens nicht genug tun und behaupten, es sei eine der großartigsten Taten Bismarckscher Energie gewesen und habe immerhin die Organisation der Sozialdemokraten gebrochen. Andere und m. E. die Einsichtigeren, halten das Sozialistengesetz, das 1890 nach dem Sturz Bismarcks nicht erneuert worden ist, für die schwächste Tat seiner inneren Politik überhaupt, und ich schließe mich dieser letzteren Auffassung an. Denn der Hauptfehler der Bismarckschen Gesetzgebung war, daß sie ab irato erfolgte, und daß sie ein aussichtsloses Unternehmen entrierte, nämlich das Mundtotmachen geistiger Bewegungen und Strömungen durch Ausnahmegesetze. Und das Gesetz hat nicht die Wirkungen gehabt, die man beabsichtigte, sondern gerade die entgegengesetzten. Denn 1890 zählte die Partei bereits 1427000 Stimmen. Und diese sind bekanntlich gewachsen bis zu den 3 Millionen des Jahres 1903.

Im Jahre 1891 wurde das Gothaer Programm einer Revision unterworfen. Die alten Schlagworte Lassalles wurden ganz beseitigt, wie das eherne Lohngesetz und die Produktiv-

ossenschaften. Dagegen wurde der größte Wert auf die immer rker werdende, sich mit mechanischer Notwendigkeit vollziehende, pitalistische Akkumulation und die Verelendung der großen Massen gelegt. Die Revision vollzog sich im Oktober 1891 zu Erfurt, und daher erhielt das neue Programm den Namen: Das „Erfurter Programm". Alles im allem bedeutet das Erfurter Programm keineswegs eine mildere Lehre oder gar eine versöhnliche Tendenz im Gegensatz zum Gothaer Programm. Nein, wenn auch das eherne Lohngesetz fallen gelassen wird, so ist dafür das Erfurter Programm ganz und gar in den Grenzen strengster Marxistischer Orthodoxie gehalten.[1]) Und alle ihre haltlosen Lehren, ihre dialektischen Kunststücke und Sophismen kehren in unserem Programm wieder. Jeder Kompromiß mit der Lehre Lassalles ist beseitigt. Marx allein herrscht mit seinen Ideen. Das Programm ist darum nicht versöhnlicher, sondern noch radikaler geworden. Im übrigen will ich es hier selbst reden lassen. Denn Sie müssen es genau kennen lernen, weil es noch heute das offizielle Programm der deutschen sozialdemokratischen Partei darstellt. Ich werde es Ihnen in drei Abschnitten vortragen, allerdings nur die prinzipiell bedeutsamen Lehren dieses Dokuments. Und an jeden dieser drei Abschnitte möchte ich ein Wort der Kritik knüpfen. Ich kann mich in dieser schon um deswillen kurz fassen, weil ich ja im vorigen Vortrage die Hauptlehren des Marxismus, die uns jetzt wieder begegnen werden, ausführlich zu kritisieren versucht habe.

Der erste Abschnitt des Erfurter Programms lautet folgendermaßen:

„Die ökonomische Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führt mit Naturnotwendigkeit zum Untergang des Kleinbetriebes,

[1]) Zum Folgenden vgl. besonders Ad. Wagner, Das neue sozialdemokratische Programm. 1892, S. 23 ff.

dessen Grundlage das Privateigentum des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln bildet. Sie trennt den Arbeiter von seinen Produktionsmitteln und verwandelt ihn in einen besitzlosen Proletarier, indes die Produktionsmittel das Monopol einer verhältnismäßig kleinen Zahl von Kapitalisten und Großgrundbesitzern werden.

Hand in Hand mit dieser Monopolisierung der Produktionsmittel geht die Verdrängung der zersplitterten Kleinbetriebe durch kolossale Großbetriebe, geht die Entwicklung des Werkzeugs zur Maschine, geht ein riesenhaftes Wachstum der Produktivität der menschlichen Arbeit. Aber alle Vorteile dieser Umwandlung werden von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern monopolisiert. Für das Proletariat und die versinkenden Mittelschichten — Kleinbürger, Bauern — bedeutet sie wachsende Zunahme der Unsicherheit ihrer Existenz, des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Erniedrigung, der Ausbeutung.

Immer größer wird die Zahl der Proletarier, immer massenhafter die Armee der überschüssigen Arbeiter, immer schroffer der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, immer erbitterter der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, der die moderne Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager trennt und das gemeinsame Merkmal aller Industrieländer ist. Der Abgrund zwischen Besitzenden und Besitzlosen wird noch erweitert durch die im Wesen der kapitalistischen Produktionsweise begründeten Krisen, die immer umfangreicher und verheerender werden, die allgemeine Unsicherheit zum Normalzustand der Gesellschaft erheben und den Beweis liefern, daß die Produktivkräfte der heutigen Gesellschaft über den Kopf gewachsen sind, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln unvereinbar geworden ist mit deren zweckentsprechender Anwendung und voller Entwicklung."

Diese Behauptungen stehen mit unserer wissenschaftlichen Er-

kenntnis in Widerspruch. Wir sahen schon früher, daß es keine wirtschaftlichen Naturgesetze gibt, daß die soziale Geschichte vielmehr eine „Geschichte von Zwecken" ist. Neben der Methode ist aber vor allem die materialistische Geschichtsauffassung, jene Lehre, als ob alles geschichtliche und soziale Geschehen nur die Folge ökonomischer Entwicklung sei, als falsch zu bezeichnen. Ich habe das ja schon in meinem vorigen Vortrage ausführlich auseinandergesetzt. Überhaupt zeigt sich ganz deutlich bei diesem Abschnitt, den ich Ihnen soeben vorgetragen habe, der Grundfehler der Marxschen Doktrin: nämlich der, daß das reiche, mannigfaltige und so unendlich verschiedene historische Leben auf eine — man möchte sagen — mathematische Formel gebracht wird. Das ist eine künstliche Konstruktion, eine unwissenschaftliche Vergewaltigung der Tatsachen.

Die Akkumulationslehre ist, wie Sie ebenfalls schon aus meinem vorigen Vortrage wissen, stark übertrieben und auch schon von mir in ihren einseitigen Schlußfolgerungen gekennzeichnet worden. Für die Industrie stimmt sie nur zum kleinen Teil, für die Landwirtschaft, wie die wissenschaftliche Agrarpolitik, die Betriebszählung und endlich der Revisionismus selbst, nämlich das umfangreiche Werk des Genossen David, erwiesen haben, überhaupt nicht. Der Versuch Kautskys, auch dem landwirtschaftlichen Großbetrieb baldige Alleinherrschaft zu prophezeien, ist völlig mißlungen und wissenschaftlich unhaltbar. So ist die Akkumulationslehre nichts weiter, als eine unzulässige Verallgemeinerung weniger richtig beobachteter Tatsachen. —

Ich fahre fort: „Das Privateigentum an Produktionsmitteln, welches ehedem das Mittel war, dem Produzenten das Eigentum an seinem Produkt zu sichern, ist heute zum Mittel geworden, Bauern, Handwerker und Kleinhändler zu expropriieren und die Nichtarbeiter — Kapitalisten, Großgrundbesitzer — in den Besitz des Produkts der Arbeiter zu setzen. Nur die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln —

Grund und Boden, Gruben und Bergwerke, Rohstoffe, Werkzeuge, Maschinen, Verkehrsmittel — in gesellschaftliches Eigentum, und die Umwandlung der Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion kann es bewirken, daß der Großbetrieb und die stets wachsende Ertragsfähigkeit der gesellschaftlichen Arbeit für die bisher ausgebeuteten Klassen aus einer Quelle des Elends und der Unterdrückung zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger, harmonischer Vervollkommnung werde.

„Diese gesellschaftliche Umwandlung bedeutet die Befreiung nicht bloß des Proletariats, sondern des gesamten Menschengeschlechtes, das unter den heutigen Zuständen leidet. Aber sie kann nur das Werk der Arbeiterklasse sein, weil alle anderen Klassen, trotz der Interessenstreitigkeiten unter sich, auf dem Boden des Privateigentums an Produktionsmitteln stehen und die Erhaltung der Grundlagen der heutigen Gesellschaft zum gemeinsamen Ziele haben."

Dieser Abschnitt erscheint illusorisch, weil ja gar nicht bedacht wird, ob ein solcher Kommunismus denn auch möglich sei. Vor allem fehlt gänzlich eine Andeutung dessen, was einmal später kommen soll. Auch hier zeigt der Kommunismus sein uns so bekanntes Gesicht: groß in der Kritik, klein im positiven Aufbau. Mit Recht hat einer unserer größten Nationalökonomen, Adolph Wagner, die übliche Antwort, daß man die Zukunftsorganisation nicht näher beschreiben könne, weil das unwissenschaftlich sei, als „wohlfeile Ausrede" bezeichnet. Niemand wird sich einem so ungewissen Schicksal anvertrauen wollen. Einseitig ist ferner die Bezeichnung der Kapitalisten ꝛc. als „Nichtarbeiter". Die alleinige Schätzung der mechanischen Handarbeit des Arbeiters und die Nichtschätzung der geistigen Arbeit des volkswirtschaftlichen Unternehmers ist tendenziös und widerspricht jeder unbefangenen volkswirtschaftlichen Erkenntnis.

Ich sprach über diesen urwüchsigen Materialismus ja schon im vorigen Vortrage.[1])

Der dritte Abschnitt lautet wie folgt:

„Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist notwendigerweise ein politischer Kampf. Die Arbeiterklasse kann ihre ökonomischen Kämpfe nicht führen und ihre ökonomische Organisation nicht entwickeln ohne politische Rechte. Sie kann den Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.

Diesen Kampf der Arbeiterklasse zu einem bewußten und einheitlichen zu gestalten und ihm sein naturnotwendiges Ziel zu weisen — das ist die Aufgabe der sozialdemokratischen Partei.

Die Interessen der Arbeiterklassen sind in allen Ländern mit kapitalistischer Produktionsweise die gleichen. Mit der Ausdehnung des Weltverkehrs und der Produktion für den Weltmarkt wird die Lage der Arbeiter eines jeden Landes immer abhängiger von der Lage der Arbeiter in den anderen Ländern. Die Befreiung der Arbeiterklasse ist also ein Werk, an dem die Arbeiter aller Kulturländer gleichmäßig beteiligt sind. In dieser Erkenntnis fühlt und erklärt die sozialdemokratische Partei Deutschlands sich eins mit den klassenbewußten Arbeitern aller übrigen Länder.

Die sozialdemokratische Partei Deutschlands kämpft also nicht nur für neue Klassenprivilegien und Vorrechte, sondern für die Abschaffung der Klassenherrschaft und der Klassen selbst und für gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller ohne Unterschied des Geschlechts und der Abstammung. Von diesen Anschauungen ausgehend, bekämpft sie in der heutigen Gesellschaft nicht bloß

[1]) Vgl. die treffenden Worte Ad. Wagners (a. a. O., S. 37): „Der Geist des Menschen ist es, der das Wesentlichste tut, leitet, erprobt, die Initiative ergreift."

die Ausbeutung und Unterdrückung der Lohnarbeiter, sondern jede Art der Ausbeutung und Unterdrückung, richte sie sich gegen eine Klasse, eine Partei, ein Geschlecht oder eine Rasse."

Hier zeigt sich jener logische Schnitzer, den ich ebenfalls schon im vorigen Vortrage gerügt habe, jener Schnitzer, daß die Macht erworben werden soll, trotzdem sich Marx' Lehre zufolge die ganze Entwicklung doch naturnotwendig-mechanisch von selbst vollzieht. Und auch die internationale Tendenz ist schon früher gebührend gewürdigt worden.

Wir haben damit die kurze Kritik des Erfurter Programms, die unsere Zeit uns erlaubt, beendet. Es ist das letzte offizielle Dokument der sozialdemokratischen Partei geblieben. Aber ich darf meine theoretischen Erörterungen nicht schließen, ohne Sie noch auf die Gärung aufmerksam zu machen, die der sog. „Revisionismus", d. h. jene Lehre, welche die alten Marxistischen Schlagworte revidieren möchte, in die Partei hineingetragen hat. Er knüpft an den Namen Eduard Bernsteins an. Bernstein veröffentlichte im Jahre 1899 eine Schrift „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie".[1]) Dieses Buch war ein Ereignis:[2]) denn der Verfasser kritisierte auf das Eingehendste die Marxistischen Grundlehren, wenn er auch wenig Neues bot, hatte doch das Meiste bereits die Kritik der „bürgerlichen" Nationalökonomie vor ihm festgestellt. Aber der Umstand, daß einer der ersten wissenschaftlichen Sozialdemokraten in so offener Weise das System des Meisters als revisionsbedürftig darstellte, mußte sensationell wirken. Bernstein forderte einen neuen Kant, der mit kritischer Schärfe die alten Lehren sichten solle. Er kritisiert die Sozialökonomik und die Sozialphilosophie Marx's und vor allem die ökonomischen Lehren.

[1]) Man vgl. auch seine spätere Schrift: Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. 1901. [2]) Vgl. die treffende Charakteristik von K. Diehl, Hdwtb. d. St., V, S. 709—710.

Die Mehrwert- und Akkumulationslehre, die Verelendungs- und Zusammenbruchstheorie hat er vorzüglich widerlegt. Das hat auch nicht die Antikritik, die von seinen Parteigenossen an Bernstein, namentlich von Kautsky, dem Hohepriester des orthodoxen Marxkultus, geübt wurde, hindern können. Es war eine Bresche in die alten Dogmen gelegt worden. Und viele „Intellektuelle", namentlich die „akademischen" Genossen, mit denen auf dem Dresdener Parteitage so derb umgegangen wurde, haben sich diesen Revisionsbestrebungen angeschlossen und betätigen sie seitdem eifrig. Einstweilen haben sie freilich noch keinen großen praktischen Einfluß auf die Bewegung erlangt. Denn das klingende Schlagwort, die revolutionäre Phrase wirkt mehr auf die Masse, als die besonnene Kritik und vorsichtige Formulierung. Und das bringt mich zum Schlusse noch auf einige grundsätzliche Worte über die Sozialdemokratie und ihre Ziele.

Ich erkenne die ehrliche Denkarbeit, die in dem Marxismus und seiner sozialdemokratischen Gefolgschaft steckt, durchaus an, trotzdem ich die meisten Lehren für falsch halte, was ich an dieser Stelle allerdings nur andeuten konnte. Aber wir wollen uns einer Weltanschauung gegenüber — und das ist der Marxismus — doch um alles in der Welt nicht auf den Standpunkt des Philisters oder gar des Polizisten stellen. Es gibt ja auch „staatsgefährliche" Philosophen, deren Denkarbeit wir trotzdem anerkennen müssen.

Daraus ergibt sich für uns die Konsequenz, die wir auch in diesem Vortragszyklus gezogen haben: Der Kampf mit geistigen Waffen. Wie haben wir uns aber zu den praktischen Resultaten der Marxschen Lehre, zu der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung zu stellen? Das für uns Wertvolle dieser Bewegung, soweit sie durch die Lehren Marx' gekennzeichnet ist, liegt in ihrer Kritik der bestehenden Gesellschaftsordnung, aus der wir viel

lernen konnten. Auf unerfreuliche Vorgänge in unserem Wirtschaftsleben, gegen die der Kampf sofort eröffnet werden mußte, hat *sie* uns erst aufmerksam gemacht. Und es war ja nur natürlich, daß die oberflächliche Lehre des Vulgärliberalismus des 19. Jahrhunderts, daß eine ewige Harmonie bestehe, wenn man nur das „freie Spiel der Kräfte" nicht störe, eine energische Reaktion erwecken mußte, als die Arbeiter sahen, daß *ihr* Elend nicht gelindert wurde. Und ebenso natürlich war es, daß jener rosige Optimismus durch das entgegengesetzte Extrem, einen düsteren Pessimismus abgelöst worden ist. *Beide* Richtungen, das Manchestertum und der Marxismus und die Sozialdemokratie sind aber einseitig und übertrieben. Das Richtige liegt auch hier in der Mitte. Darum lehnen wir, die wir zu jeder vernünftigen Sozialpolitik und Sozialreform die Hand bieten, die Lehre des Marxismus ebenso ab, als den harmlosgläubigen Optimismus jenes Liberalismus. Die Lehre, welche die ewige Harmonie des Wirtschaftslebens von einer falsch verstandenen unbeschränkten „Freiheit" erwartet, ist ebenso einseitig, wie jene, die alles von einer unbeschränkten „Gleichheit" erhofft. Das marxistische Endziel — die Einzellehren besprachen wir bereits — deucht uns aussichtslos, da die Menschen eben immer — Menschen bleiben werden. Mit Recht spricht Adolf *Wagner* von „wilden Spekulationen über die Veränderungs-, die Verbesserungsfähigkeit der geistig-sittlichen Natur des Menschen, die doch fast ganz in der Luft schwebten." Darum scheint mir einstweilen der Kommunismus der sozialdemokratischen Weltanschauung eine *psychologische Unmöglichkeit*. —

Man hört auch heute noch revolutionäre Phrasen. Und doch mag man nicht recht daran glauben, daß wirklich drei Millionen Männer dauernd mit unserem Gemeinwesen in unversönlicher Feindschaft leben sollten. Freilich ist unser Glaube, daß es doch noch möglich sein wird, die Sozialdemokratie zur

positiven Mitarbeit heranzuziehen, durch den Dresdener Parteitag und andere Ereignisse arg erschüttert worden, aber noch ist er nicht zertrümmert. Und das steht fest: die Entwicklung kann und darf sich nur friedlich vollziehen. Evolution, nicht Revolution! Denn jeder revolutionäre Versuch würde gerade das Gegenteil des Erwarteten zur Folge haben: schroffste Abkehr aller Gebildeten in ihren Sympathien von den unteren Klassen und das Einsetzen einer scharfen, auch jede berechtigte Arbeiterbewegung unterdrückenden Reaktion.[1])

Wir, die wir uns zur sozialpolitischen Schule der Nationalökonomie rechnen und auf dem Boden einer historischen Weltanschauung stehen, wollen uns weder durch Drohungen von rechts, noch von links abhalten lassen, positiv für das Wohl der Arbeiter tätig zu sein. Auch für uns gilt das schöne Wort unseres Kaisers, das er einmal gesagt haben soll, als man ihn fragte, was denn alle Arbeiterschutzgesetzgebung nützen solle,[2]) „das weiß ich nicht," antwortete er, „aber wenn sie nichts nützt, so können wir uns dann wenigstens sagen und in unserem Gewissen damit beruhigt sein: Wir haben getan, was Menschen möglich war, Gott helfe weiter." Darum kämpfen wir für die berechtigten Forderungen der Arbeiter, indem wir aber das kommunistische Ideal als Illusion, als Phantasie ablehnen. In diesem Sinne möchte ich mit den Worten schließen, die jüngst unser rastloser Staatssekretär des Innern, Graf v. Posa-

[1]) Und das sehen besonnene Arbeiterführer auch ein. Ich zitiere die folgenden Worte des Amerikaners John Mitchell: „Wenn Ihr Eure Sache auf einmal vernichten, alle Opfer umsonst gebracht haben wollt, dann laßt Eurem Temperament freien Lauf; aber einige wenige Ausbrüche derselben, und die öffentliche Sympathie, unsere stärkste Stütze im Kampf, wird uns nicht nur verlassen, sondern wir verdienen wirklich geschlagen zu werden." (Nach J. G. Brooks, The Social Unrest. 1903. Deutsch von H. Hasse, unter dem Titel „Soziales Wechselfieber". 1905, S. 57.)

[2]) Mit diesen Worten schließt Ad. Wagner (S. 48) seine gedankenreiche, schon öfters zitierte Schrift.

dowsky im Reichstage bei der Schlußberatung der Handelsverträge gesprochen hat:

„Wir erkennen an, daß mit der gesteigerten Volksbildung der Massen diese auch berechtigt sind, höhere Ansprüche an ihre Lebenshaltung zu stellen. Wir wollen Sozialpolitik treiben, indem wir dem Arbeiter eine wirtschaftlich vollkommen gleichberechtigte Stellung mit allen anderen Erwerbsklassen einräumen, und wir wollen Sozialpolitik treiben, um von dem Teile der Arbeiter, der im politischen und wirtschaftlichen Kampfe leider das Vertrauen zu der bürgerlichen Gesellschaft und der Regierung verloren hat, dieses Vertrauen zu der bürgerlichen Gesellschaft und der Regierung wieder zu erwerben."

Möchte sich diese Hoffnung nicht als trügerisch erweisen!

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Die Verfassung des Deutschen Reichs.

Sechs Hochschulvorträge.

Von

Dr. **Heinrich Geffken,**
Professor der Rechte,

Preis: 2 Mk. 50 Pf., eleg. kart. 3 Mk.

Finanzwissenschaft.

Von

Dr. **Karl Theodor von Eheberg,**
Professor der Staatswissenschaften in Erlangen.

Achte verbesserte und vermehrte Auflage.

ca. 8 Mk., geb. ca. 9 Mk. 25 Pf.

Die Bedeutung
des
Rechtsirrtums im Strafrecht.

Von

Dr. **Philipp Allfeld,**
o. Professor der Rechte.

Preis: 80 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Einführung
in die
Rechtswissenschaft.

Von

Dr. J. Kohler,
Professor der Rechte in Berlin.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

Preis 4 Mk., eleg. geb. 5 Mk.

Der Ueberblick über das Ganze der Rechtswissenschaft aus der Feder des bekannten Berliner Rechtslehrers hat einen eigenen Reiz, da er überall die Stellungnahme des vielseitig forschenden Autors erkennen läßt und so nicht nur seinem eigentlichen Zwecke entsprechend den angehenden Juristen und den gebildeten Laien als orientierender Rundblick dient, sondern auch bei reiferen Juristen da und dort Interesse zu erwecken vermag. (Lit. Mitt.)

Von diesem Werke des bekannten Berliner Dozenten gilt dasselbe wie von seinen bisherigen Schriften: es ist nicht nur juristisch, sondern auch historisch und philosophisch sehr gut fundiert. Letzteres gilt vor allem von der Betrachtung über die Freiheit des Willens und die strafrechtliche Verantwortungsfähigkeit, während z. B. die Schilderung des Familienrechts ein Musterstück rechtsvergleichender Darstellung ist.
(Akad. Blätter.)

Der Verfasser widmet dieses Werk den Jüngern der Rechtswissenschaft, welchen es einen vorläufigen Rundblick und eine philosophische Uebersicht geben soll; aber auch dem denkenden Publikum, welchem „der Einblick in das Recht und die uns beherrschenden Mächte der Rechtsordnung ebenso wichtig ist, wie der Einblick in die Naturgewalten, welche uns umgeben und umschlingen". Diese Aufgabe löst das Buch in der dem Verf. eigenen genialen Weise, indem die einzelnen Rechtsgebiete (Privatrecht mit Personen-, Güter-, Forderungs-, Handels-, Familien- und Erbrecht; Oeffentliches Recht mit Allg. Verwaltungs- und Kirchenwesen, Rechtspflege, Völkerrecht) an sich und in ihrem gegenseitigen Zusammenhange dargelegt und beleuchtet werden. (D. Recht.)

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Der
Aufsichtsrat der Aktiengesellschaft.

Reformfragen und Bedenken

von

Dr. E. Stier-Somlo,
Professor in Bonn a. Rh.

Preis: 2 Mk.

Der Begriff der Gerechtigkeit

im

Strafrecht.

Von

Dr. Joseph Heimberger.

Preis: 80 Pf.

Zur Reform des Strafvollzugs.

Von

Dr. Joseph Heimberger.

Preis: 1 Mark.

Deybeck, Dr. K., **Das Reichsgesetz über die privaten Versicherungsunternehmungen** vom 12. Mai 1901. Mit Einleitung, Erläuterungen und Sachregister, sowie den einschlägigen Vollzugsinstruktionen. M. 2.80, geb. M. 3.30.

Naumann, Pfarrer F., **Was heißt Christlich-Sozial?** 1. Heft. 2. Aufl. M. 1.40. — 2. Heft. M. 1.80.

Oettingen, Prof. D. A. v., **Die Moralstatistik** in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. M. 15 —.

Roesler, Prof. Dr. H., **Über die Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirtschaftstheorie.** 2. Aufl. 3 Mk.

— —, **Lehrbuch des deutschen Verwaltungsrechts.** 1. Band: Das soziale Verwaltungsrecht. 1. Abt.: Einleitung, Personenrecht, Sachenrecht. M. 8.—. 2. Abt.: Berufs- und Erwerbsrecht. M. 10.—.

— —, **Vorlesungen über Volkswirtschaft.** M. 7.—.

Schmelzer, Fritz, **Tarifgemeinschaften,** ihre wirtschaftliche, sozialpolitische und juristische Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des Arbeitgeberstandpunktes. M. 3.—.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Georg Böhme), Leipzig.

Wirtschafts- und Verwaltungsstudien

mit

besonderer Berücksichtigung Bayerns.

Herausgegeben von

Dr. Georg Schanz,

Prof. d. Nationalökonomie, Finanzwissenschaft u. Statistik an der Univ. Würzburg.

Bd. I. **G. Schanz, Zur Geschichte der Kolonisation und Industrie in Franken.** (XVIII, 426 S. Text u. 354 S. Urkunden.) 1884. 12 M.

Bd. II. **L. Hoffmann, Ökonomische Geschichte Bayerns unter Montgelas. 1799 bis 1817.** (IV u. 146 S.) 1885. 2 M.

Bd. III. **G. Zoepfl, Fränkische Handelspolitik im Zeitalter der Aufklärung.** (VIII u. 348 S.) 1894. 5 M.

Bd. IV. **A. Köberlin, Der Obermain als Handelsstraße im späteren Mittelalter.** (VIII u. 70 S.) 1899. 1 M. 80 Pf.

Bd. V. **Wilh. Mayer, Anerben- und Teilungssystem dargelegt an den zwei pfälzischen Gemeinden Gerhardsbrunn und Martinshöhe.** Mit 3 Karten. (VIII u. 48 S.) 1899. 2 M.

Bd. VI. **Robert Schachner, Das bayerische Sparkassenwesen.** Mit 1 Tabelle. (X u. 132 S.) 1900. 3 M.

Bd. VII. **Friedr. Lindner, Die unehelichen Geburten als Sozialphänomen.** Ein Beitrag zur Statistik der Bevölkerungsbewegung im Königreich Bayern. Mit 2 Karten. (X u. 238 S.) 1900. 4 M. 80 Pf.

Bd. VIII. **Bruno Kmiotek, Siedelung und Waldwirtschaft im Salzforst.** Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte. Mit einer Karte des Salzforstgebiets. (X u. 194 S.) 1900. 3 M. 60 Pf.

Bd. IX. **R. Heil, Die Reichsbank und die bayerische Notenbank in ihrer gegenseitigen Entwicklung in Bayern 1876—1899.** Mit 1 Karte. (XII u. 68 S.) 1900. 1 M. 60 Pf.

Bd. X. **Friedr. Müller, Die geschichtliche Entwicklung des landwirtschaftlichen Genossenschaftswesens in Deutschland von 1848/49 bis zur Gegenwart.** (XX u. 552 S.) 1901. 10 M.

Bd. XI. **Fr. Lohmann, Die Entwicklung der Lokalbahnen in Bayern.** Mit einer Karte. (X u. 238 S.) 1901. 6 M. 50 Pf.

Bd. XII. **A. R. Maier**, Der Verband der Glacéhandschuhmacher und verwandten Arbeiter Deutschlands. 1869—1900. (VIII u. 392 S.) 1901. 8 M.

Bd. XIII. **Otto Rustmann**, Zur Frage der Mobiliar-Feuerversicherung im Königreiche Bayern. (VIII u. 82 S.) 1902. 1 M. 50 Pf.

Bd. XIV. **Ernst Heubach**, Die zukünftige Verkehrsentwicklung auf dem regulierten Main mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Würzburg. (X u. 74 S.) 1902. 1 M. 80 Pf.

Bd. XV. **M. R. Weyermann**, Das Verlagssystem der Lauschaer Glaswarenindustrie und seine Reformierung. (X u. 154 S.) 1902. 3 M. 50 Pf.

Bd. XVI. **Gottfried Hartung**, Die bayerischen Landstraßen, ihre Entwicklung im XIX. Jahrhundert und ihre Zukunft. Eine historisch-kritische Studie aus dem Gebiet der bayerischen Verkehrspolitik. (VIII u. 108 S.) 1902. 2 M.

Bd. XVII. **Arthur Hübschmann**, Die obligatorische Mobiliarbrandversicherung in der Schweiz. (VIII u. 92 S.) 1902. 2 M. 40 Pf.

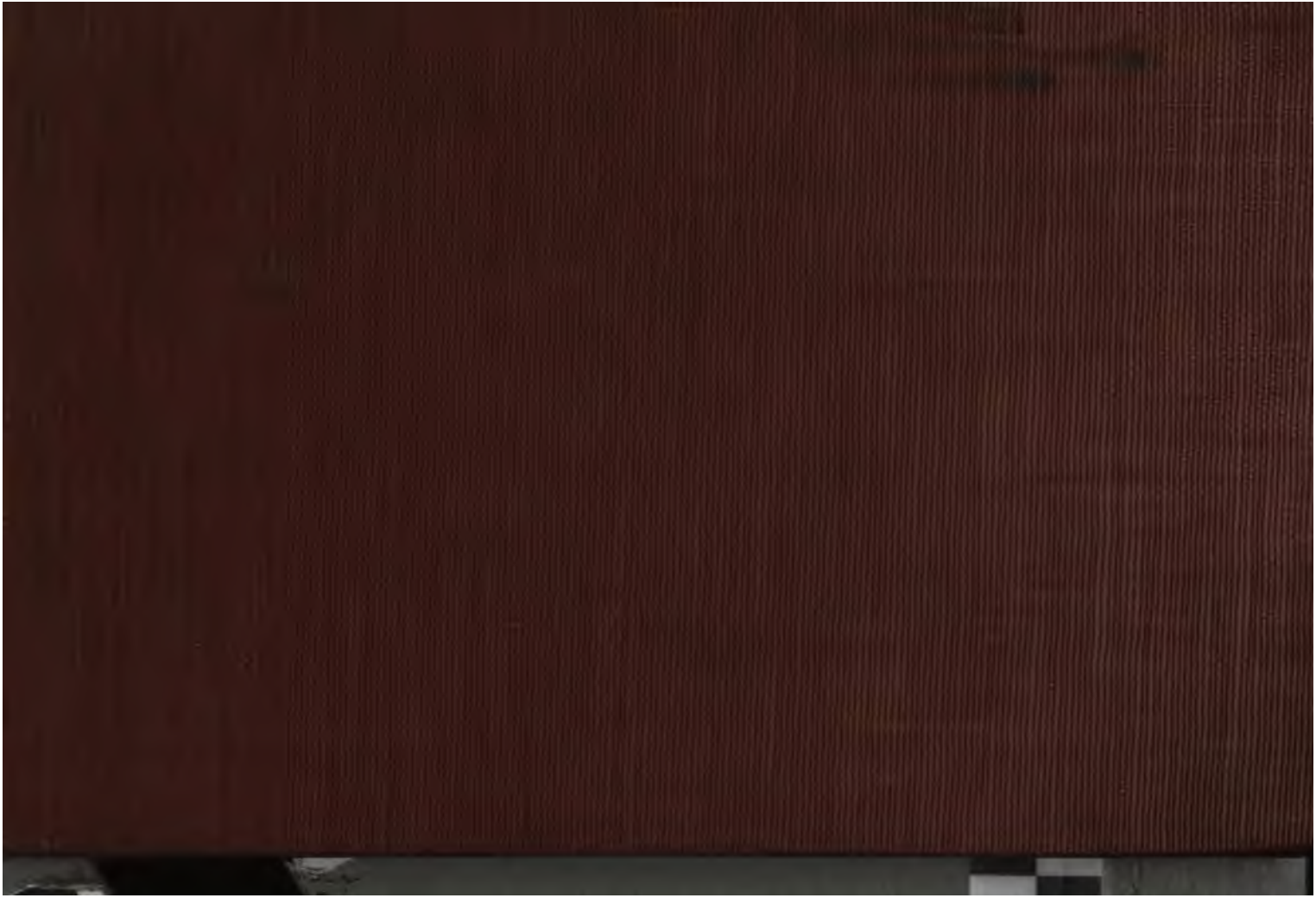
Bd. XVIII. **Hermann Limburg**, Die königl. Bank zu Nürnberg in ihrer Entwicklung 1780—1900. (X u. 184 S.) 1903. 4 M. 25 Pf.

Bd. XIX. **Franz Xaver Habersbrunner**, Die Lohn-, Arbeits- und Organisationsverhältnisse im deutschen Baugewerbe, mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Arbeitgeberbundes für das Baugewerbe. (XIV u. 260 S.) 1903. 5 M. 50 Pf.

Bd. XX. **Emil Herzfelder**, Das Problem der Kreditversicherung mit besonderer Berücksichtigung der berufsmäßigen Auskunftserteilung und des außergerichtlichen Vergleichs. (X u. 226 S.) 1904. 4 M. 80 Pf.

Bd. XXI. **Fr. Perrwerth von Bärnstein**, Die Dampfschiffahrt auf dem Bodensee und ihre geschichtliche Entwicklung während ihrer ersten Hauptperiode. 1824—1847. Unter Benützung amtlicher Quellen. (XIV u. 241 S.) 1905. 5 M. 40 Pf.

Bd. XXIII. **Valentin Steinert**, Zur Frage der Naturalteilung. Eine Untersuchung über die bäuerlichen Verhältnisse. (VIII u. 66 S.) 1 M. 50 Pf.

Bd. XXIV. **Masao Kambe**, Der russisch-japanische Krieg und die japanische Volkswirtschaft. (VIII u. 75 S.) 1 M. 80 Pf.

Bd. XXV. **Siegfried Mehler**, Die Volksversicherung in der Schweiz. ca. 7 Bog. ca. 2 M. 25 Pf.